

# COMUNICACIÓ I LLENGUATGE

# TAULA

quaderns de pensament

---

7-8

---

"TAULA". Quaderns de Pensament nº 7-8

Revista del Departament de Filosofia  
de la Facultat de Filosofia i Lletres  
Universitat de les Illes Balears  
Desembre 1987

Consell de redacció i d'administració:

Diego Sabiote, Gabriel Amengual, Joan Ll. Llinàs, Lluís Segura, Carme Ventura, Pilar Riera, Susana Sigrán, Marisa Bals, Joan C. Alzamora, Pau Joaneda, Antoni Thomàs, José L. Romero.

Secretari de Redacció:  
Gabriel Amengual Coll

© Julián Velarde  
Francesc Torres  
Margarita Boladeras  
J. M. Terricabras  
Alberto Gutierrez  
Joan Lluís Llinàs  
Lluís C. Segura  
Adelaida Ambrogi  
Montserrat Bartolomé  
Mateu Cabot  
Juan L. Vermal  
Ana M. Gómez  
J. M. Sarriegui

Informació i sol·licitud d'exemplars a:  
Servei de publicacions. Facultat de Filosofia i Lletres.  
Universitat de les Illes Balears.  
Ctra. Valldemosa Km. 7 .

Edició publicada per Premsa Universitària  
Carrer Francesc Suau, 14. Tel. 754476

Reservats tots els drets. Cap part d'aquesta revista pot ésser reproduïda, emmagatzemada en un sistema d'informàtica o transmesa de qualsevol forma o per qualsevol mitjà electrònic, mecànic, fotocòpia, gravació o altres mètodes sense previ i exprés permís del propietari del copyright.

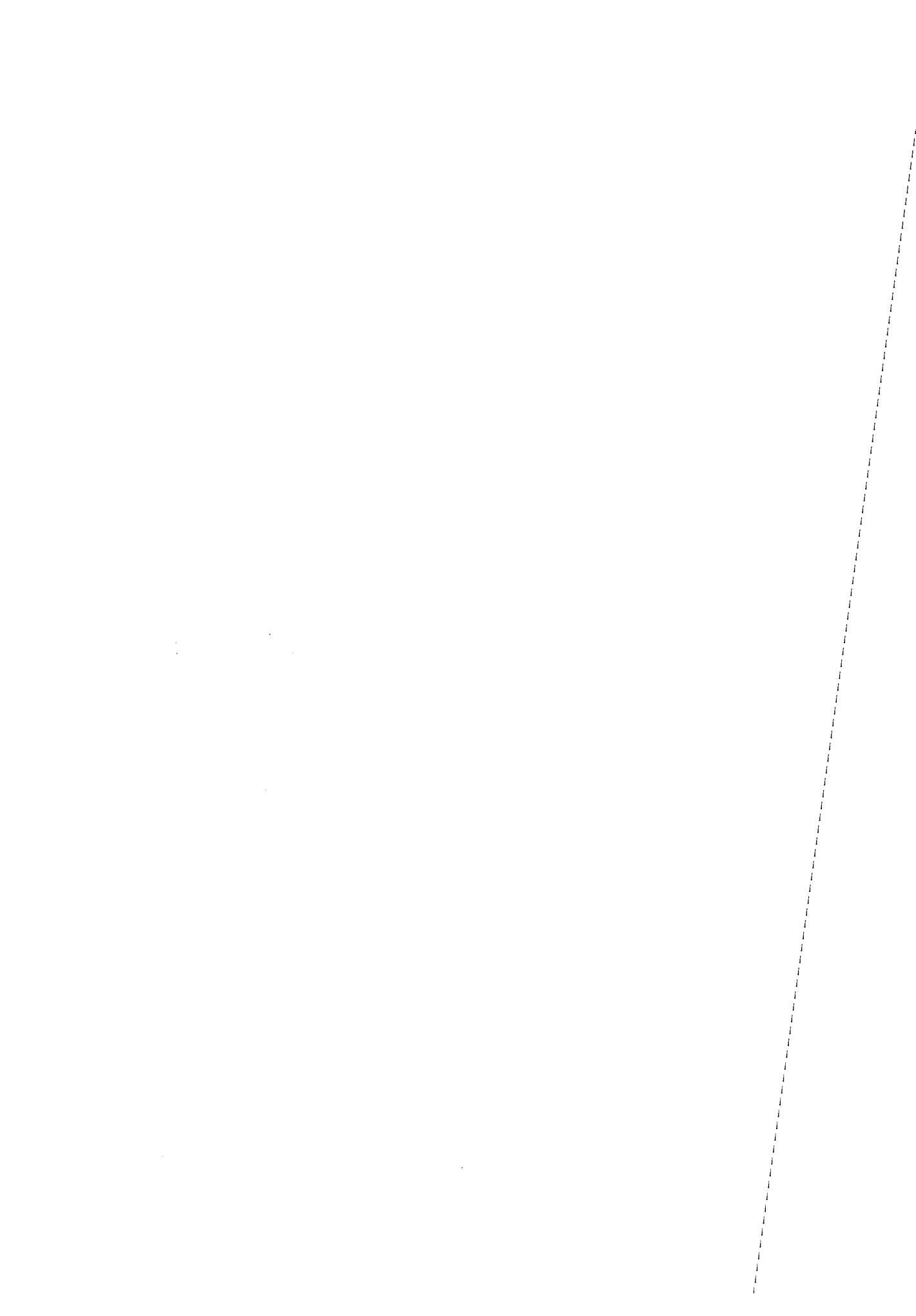
Printed in Spain. Impreso en España.

ISBN: 84-600-2671-X  
Dep. Legal: PM 373-1982

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5102865579



## INDEX

### TEMA

*Proyectos de lengua universal ideados por españoles  
(1653-1954)*

Julián Velarde

7-78

*El lenguaje metafórico en la 'Didáctica Magna' de Comenio*

Francesc Torres

79-98

*La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas*

Margarita Boladeras

99-112

*¿De què parlen els filòsofs?*

J.M. Terricabras

113-120

*Pragmática del lenguaje y comunicación*

Alberto Gutierrez

121-140

*Paraula i poder*

Joan Lluís Llinàs

141-146

*Algoritmos, reglas, valores*

*(Aproximaciones filosóficas al lenguaje)*

Lluís C. Segura

147-158

### ESTUDIS

*Contra el sentido común*

Adelaida Ambrogi

161-180

*La nihilidad ontológica*

*Propuesta fundamental de la filosofía de Zubiri*

Montserrat Bartolomé

181-189

*Producción, reflexión, síntesis*

Mateu Cabot

190-204

*La crítica de la concepción idealista del sujeto en  
'La enfermedad mortal' de Kierkegaard*

Juan L. Vermal

205-212

*El problema del fundamento epistemológico del método  
en Estética: un diálogo entre Eco y Heidegger*

Ana M. Gómez

312-220

*La forja evolutiva del conocimiento*

J.M. Sarriegui

221-242

**Ressenyes Bibliogràfiques**

243

***TEMA***





# PROYECTOS DE LENGUA UNIVERSAL IDEADOS POR ESPAÑOLES

Julián Velarde Lombraña

El ideal de la lengua universal es uno de los más duraderos en la historia de la humanidad, y no se ha perdido aún; por el contrario, sigue vigente con fuerza en nuestra época. Se manifiesta en el deseo de universalidad, de diálogo interdisciplinar. Bajo fórmulas como "acercamiento sistemático", "teoría general de los sistemas", etc. atrae a sabios y llena congresos. Y es que el espíritu científico contemporáneo, explica R. Thom <sup>1</sup> siente necesidad de una teoría "general" de la regulación; la única que posibilitaría el diálogo interdisciplinario. Y añade el matemático francés, como también observa P. Delattre, que toda interdisciplinariedad real pasa por la edificación de un lenguaje común que permita expresar los diversos medios teóricos al uso en las disciplinas más variadas.

La historia de ese ideal se remonta hasta la mitología: aparece en el mito de Adán, que pone nombres a las cosas; en el mito de Pentecostés, que lo rehace de la ruina sufrida en el mito de la Torre de Babel; y en el mito persa de Ahriman. Lo tienen los estoicos con su propuesta de una patria con una lengua y gramática comunes. Se acrecienta con Leibniz y otros muchos que buscan una *lingua characteristica universalis*. Y lo encierran formulaciones como la gramática universal de Chomsky e incluso la teoría de las catástrofes de Thom. Pero es en el siglo XVII cuando la cuestión de una lengua universal se debate en todos sus aspectos, quedando delimitadas las posibles alternativas a su resolución. Las razones de que esto ocurra en el siglo XVII son varias. En primer lugar, el impulso dado a los estudios lingüísticos y gramaticales a lo largo del siglo XVI, motivado, en parte, por el desarrollo de los contactos internacionales, que obligan a confeccionar gramáticas y diccionarios de las lenguas extranjeras, en parte también por las discusiones teológicas, que exigen el afianzamiento de técnicas de la Filología y el estudio de lenguas orientales: el hebreo, el arameo, el siríaco. También durante la Reforma se discutió en varios ambientes intelectuales sobre la necesidad

(1) "Logos Phenix", en *Critique*, París, 387-88 (1979), p. 795.

de una lengua común, en la que quedasen preservados los elementos esenciales de la fe, abandonando las vanas “disputas de palabras”. En segundo lugar, hacia finales del siglo XVI comienza a expandirse el espíritu de la Edad Moderna, que lleva en sí el ideal del enciclopedismo y de la unificación del saber: todas las parcelas del saber están entrelazadas, y todos los conocimientos constituyen piezas útiles en cuanto que combinadas con otras sirven para la configuración del saber único. En este gran sistema del saber hay que encajar, no sólo los descubrimientos de los doctos europeos, sino también los conocimientos que de los pueblos extraeuropeos salían a la luz. Partiendo del presupuesto indiscutible del monogenismo cultural (presupuesto compartido por el hermetismo cabalístico), la catequesis se convierte en rehabilitación, a través de la purificación y del aprovechamiento de las culturas y usos paganos, a fin de descubrir, mediante una lectura cabalística de la Historia, el cordón umbilical del saber único, que arranca de una matriz originaria común. Bien por el principio estoico (asumido por la filosofía hermética) de la simpatía de todas las cosas (*συμπαθεία τῶν δλων*) bien por la doctrina cristiana en su interpretación del *Génesis*, se llegaba a una versión unitaria y sintética de la Historia humana. Las cartas y los libros de misioneros, especialmente de jesuitas, en los que se detallan las costumbres y las culturas extraeuropeas, constituyen los materiales de un estudio analítico que exige, a su vez, una síntesis, un método que determine las conexiones subyacentes entre los particulares aspectos y fenómenos del mundo y de la Historia. Paradigma de este método es la forma en que procede en sus obras <sup>2</sup> Kircher. Sin casi moverse de su residencia en el Colegio Romano, recoge, a través de un intenso comercio epistolar con doctos europeos y con misioneros en Africa, América y Asia, una ingente información sobre todas las disciplinas y todas las culturas. Y con todos esos materiales estructura una historia sintética, eterna, única, sacra. Del principio de la originaria unidad cultural se infiere la unidad de la lengua humana originaria. Unidad que (empleando la terminología chomskiana, pertinente al caso) sigue manteniéndose en su “estructura profunda”, pese a la variedad de dialectos (la “estructura superficial”), producida por causas naturales, políticas o religiosas.

Esa lengua común, esa lengua Humana (en su estructura profunda), bien se la llame la lengua hebrea o de Adán, bien se la llame lengua *característica* o filosófica, había existido o podía existir. Y esto bastaba para poder emprender su reconstrucción o su creación. De ahí que comenzasen a proliferar en ese siglo los proyectos de crear o de restaurar una lengua

(2) Véanse, a este respecto, sus obras: *Oedipus Aegyptiacus*. 3 Tomos. Roma, 1652-54. *Polygraphia Nova et Universalis, ex Combinatoria arte detecta*. Roma, 1663. *Ars magna sciendi seu nova porta scientiarum*. Amsterdam, 1669. *Turris Babel sive Archontologia*. Amsterdam, 1679

(3) Carta a Merenne de 20 de noviembre de 1629, *Oeuvres*. Edic. Adam-Tannery, vol. I, pp. 80-82.

común universal. La diversidad de los proyectos correspondía a la diversidad de concepciones que sus autores tenían de esa lengua “natural”, “real”, “filosófica” o “racional”. Así, por ejemplo, en tanto que para Descartes <sup>3</sup> “la invención de esa lengua depende de la verdadera filosofía”, por cuanto que debe representar adecuadamente el pensamiento, y esto, aunque teóricamente posible, resulta en la práctica irrealizable, dada la variedad de los pensamientos humanos y la exigencia de ponerlos en orden con claridad y distinción, para Leibniz, en cambio, en comentario <sup>4</sup> a este juicio de Descartes, si bien esa lengua universal depende efectivamente de la verdadera filosofía, no depende, sin embargo, de su perfección y acabamiento: es decir, esa lengua puede ser establecida, aunque la filosofía no haya conseguido su perfección; esa lengua crecerá con la ciencia de los hombres y constituirá un instrumento maravilloso, bien para servirnos de lo que tenemos, bien para percatarnos de lo que falta, bien para inventar los medios para ayudarnos, pero sobre todo para acabar con las controversias en materias que dependen del razonamiento, porque entonces razonamiento y cálculo serán la misma cosa.

Incluso un mismo autor sostiene, a lo largo de su vida intelectual, concepciones diversas de lo que es o debe ser la lengua universal. Tal es el caso de Leibniz, quien, en disconformidad con la opinión antes mencionada posteriormente, tras un progresivo ahondamiento en el análisis de las diversas lenguas, llega a la idea de que esa lengua universal precisa de un alfabeto de los pensamientos humanos, que constituiría el fundamento del vocabulario, lo que exige un análisis de todos los conceptos reduciéndolos a elementos simples por medio de la definición. Y, en este sentido, escribe a Burnet en 1697 <sup>5</sup>: “mi opinión es que los caracteres verdaderamente reales y filosóficos deben corresponder al análisis de los pensamientos, y, ciertamente, estos caracteres presuponen la verdadera filosofía”. La oscilación entre la subordinación completa de la característica a la “verdadera filosofía” y la constitución de aquélla independientemente de la realización de ésta corresponde a la oscilación entre dos puntos de vista de Leibniz sobre la característica, considerándola, respectivamente, bien como instrumento metafísico absoluto, bien como instrumento de los dominios científicos particulares.

Mas todas esas aparentes discordancias, no sólo en Leibniz, sino también en Kircher o en Caramuel, quedan cubiertas por el principio más general, e indiscutible en el siglo XVII, que es la unificación del saber: los métodos y los instrumentos para los dominios particulares quedan justificados en tanto en cuanto se insertan en, y llegan a constituir, el método

(4) *Confert* L. Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Paris, 1903, pp. 27-28. Y del mismo autor, *La logique de Leibniz*. Paris, 1901, p. 57.

(5) Carta de Leibnitz a Burnet de 24 de agosto de 1697, en *Philosophische Schriften*. Edic. Gerhardt, vol. III, p. 216.

autor quedó en cierto <sup>10</sup> anonimato, debido a que ni Gaspar Schott, que fue quien difundió el proyecto <sup>11</sup> ni Kenelm Digby <sup>12</sup>, ni Leibniz, que cita <sup>13</sup> a los anteriores, supieron descubrir el nombre del autor en el epígrafe de la obra: "Autore Linguae (quod mirere) Hispano quodam vere, ut dicitur, muto". Este "hispanus quidam". así citado a partir de Leibniz, es el P. Pedro Bermudo o Vermudo, claramente aludido en la cláusula "Vere ... muto" <sup>14</sup>

El proyecto de Pedro Bermudo nos es conocido a través de la precisa exposición que de él ofrece Gaspar Schott en el libro VII de su *Technica curiosa*. El capítulo I lleva por título "Mercurius mono-panglottus. Omnes Mundi Nationes ad linguarum unitatem invitans; sive Artificium Novum, quo quilibet unum solum callens idioma, omnia aliarum gentium idiomata scribere, & intelligere possit". Como en él se indica, se trata, en realidad, de un método de escritura universal. Y el autor de este primer artificio de lengua escrita universal es, dice Schott, "Vir doctus & ingeniosus e Societate nostra, Hispanus natione, cuius nomen mihi excidit. Hic Anno 1653, cum

- (10) Decimos "en cierto", porque en la *Critica philosophica* (Vigevano, 1681, pág. 498) de Caramuel puede leerse: "Prodiit hic Vossii liber Amsterdami anno 1635. & rem, quam esse possibilem asserit, non exponit aut ad praxim reduxit. Romae eram sub anno 1656. & ibi P. Verdumus (hoc est Vere Mutus) Hispanus S.J. suppresso Vossii nomine, sub uno volanti folio edidit *Grammaticam universalem*: quam postea, usus Notis Numerorum Arabicis promovit P. Athanasius Kircherus, in cuius libro reperietur Epistola a me ad ipsum iisdem Notis scripta. Ubi observare poteris, sicut Vermudum Vossii, sic alterutrum Kircherum minime meminisse". Y, al margen, escribe Caramuel: "P. Vermudus S.I. Scripsit breviter, sed ingeniose Grammaticam Universalem".
- (11) En su *Technica curiosa sive mirabilia artis, libris XII. comprehensa*. Nuremberg, 1664, pp. 480 y 483.
- (12) En *A Treatise on the Nature of Bodies*. Paris, 1644. Publicado luego en latín con el título: *Demonstratio immortalitatis animae rationalis, sive tractatus duo philosophici, in quorum priori natura et operationes corporum, in posteriori vero natura animae rationalis ad evincendum illius immortalitatem explicantur*. Francofurti, 1664, cap. 28, no 8.
- (13) *Le arte combinatoria*. Lipsiae, 1666, § 89.
- (14) Véase E. Uriarte, *Catálogo razonado de las obras anónimas y pseudoanónimas de Autores de la Compañía de Jesús*. Rivadeneyra, Madrid, 1904, p. 50: "El P. Gaspar Schott, que no debió de fijarse en la cláusula "Auctore linguae (quod mirere) Hispano quodam vere, ut dicitur, muto", alusión clarísima al apellido de Bermudo o Vermudo...". Pedro Bermudo nació en la Puebla de Montalbán (Toledo) el 5 de junio de 1610. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1643. Luego de enseñar Humanidades, fue Superior de la Residencia de Navalcarnero, Prepósito de la Casa Profesa de Madrid y, posteriormente, Procurador General, primero de la Asistencia de España en Roma, y luego de las Indias Occidentales en Madrid, donde murió el 23 de junio de 1684. Véase Uriarte-Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España*. Madrid, 1925, Parte la, Tomo I, p. 468-69. Y R. Ceñal, "Un anónimo español citado por Leibniz", en *Pensamiento*, 6 (1946), pp. 201-203.

Romae essem, eadem in urbe, ubi negotiorum causa tum versabatur, edidit in uno solum expanso folio memoratum Artificium, cui hanc paefixerat epigraphem: *Arithmeticus Nomenclator, Mundi omnes nationes ad linguarum & sermonis unitatem invitans, Auctore linguae (quod mirere) Hispano quodam, vere, ut dicitur, muto*".

El artificio consiste en que "cualquier nación exprese los vocablos que significan la misma cosa con los mismos caracteres matemáticos, una vez reducidas a ciertas clases todas o las principales cosas que con más frecuencia se emplean al hablar o al escribir". De manera que comprende los siguientes pasos:

(1) Se reducen todas las cosas a ciertas clases. El "Auctor Hispanus" reduce las principales cosas a 45 clases, a las que llama *Grados*, y asignando a cada una un número romano. Los grados vienen a ser como los géneros o las especies.

(2) A las cosas pertenecientes a cada clase las llama *Determinativos*, y vienen expresadas por números aritméticos. Los determinativos vienen a ser algo así como las diferencias que determinan los géneros o las especies a los particulares.

(3) Para escribir con este artificio se pone, en primer lugar, el número de la clase; en segundo lugar, el número del vocablo perteneciente a esa clase; y, en tercer lugar, el número gramatical, que denota las flexiones gramaticales: número; tiempo, modo, etc. Como número gramatical escoge el "Auctor Hispanus" el número 4 afectado de ápicos y puntos infra y supra puestos.

Así:

4, puesto sin más, significa el determinativo cuarto de cada uno de los grados.

4' significa n<sup>o</sup> plural.

4` denota posesión.

4<sup>A</sup> „ voz pasiva del verbo.

4̇ significa tiempo presente en los verbos.

4̈ „ „ futuro „

4̋ „ „ preterito

4̌ „ „ participio presente

4̍ futuro

4̎ „ „ participio pretérito

4̏ „ „ infinitivo

. un punto después del número que significa nombre denota nominativo

.. denotan genitivo

... dativo  
 .... acusativo  
 ..... vocativo  
 ..... ablativo

, ; ? ! ( ) se emplean en su sentido habitual.

Ejemplo: El Símbolo de los Apóstoles, *Credo in Deum Patrem omnipotentem*... quedaría en escritura aritmética como sigue:

XXXIX 4 XLII 8 III 1... XXXIII 47 LX 23...., XXXVI 17.... II 10...  
 Credo in Deum Patrem Omni potentem creatorem coeli,

El mismo Gaspar Schott está apuntando hacia el verdadero problema que acarrea este tipo de artificios, cuando dice que “Hispanus Auctor valde confuse disponit Gradus suos, seu Clases rerum, adeo ut occurrente vocabulo aliquo, haud facile discerni queat, ad quem Gradum, seu ad quam Clasem pertineat”.

En el plano teórico surge la dificultad de encontrar los elementos mínimos. Como diría Leibniz, la lengua universal o filosófica presupone el gigantesco trabajo de elaborar una enciclopedia, la cual constituiría el “alfabeto de los pensamientos humanos”, y serviría de base para el vocabulario de tal lengua.

Y en el plano práctico resulta difícil su manejo, ya que exige, o bien una poderosa memoria para recordar todos los números de los elementos pertenecientes a cada clase, o bien la consulta constante a un diccionario o a un folio en el que se tenga a la vista la numeración de la clase y de los determinativos. Pero —dice Schott (*Ibidem*, p. 504)— “quantum necesse est sit folium, quod rerum omnium ad hoc artificium necessarium classes & vocabula capiat?”.

Pese a las dificultades indicadas, el método consistente en sustituir los términos de las diferentes lenguas por números, utilizado por Pedro Bermudo, fue seguido por Cave Beck (*The Universal Character...*, London, 1657), por Juan Joaquín Becher (*Character pro notitia linguarum universalis*. Francofurti, 1661), por Athanasius Kircher (*Polygraphia Nova et Universalis, ex combinatoria arte detecta*. Roma, 1663) y por Leibniz en su *Lingua universalis* (1678).

JUAN CARAMUEL <sup>15</sup>: *La Ortographia arctica*; la *Logodaedala*  
y el *Ars nataria*

Otro método utilizado por los primeros autores de lengua universal fue el sugerido por Francis Godwin en su novela *The man in the Moone* (London, 1638) y esbozado por John Wilkins en su *Mercury: or the Secret and Swift Messenger* (Londón, 1641), quienes se inspiraron en las memorias de Nicolás Trigault sobre China <sup>16</sup>. Se basaba tal proyecto en la imitación del antiguo lenguaje cortesano chino que era, según las crónicas, un lenguaje musical con tonos y acentos musicales.

De la combinación de ambos métodos sale el proyecto de lengua universal confeccionado por Caramuel. Comentando éste el proyecto de Pedro Bermudo dice <sup>17</sup> “Adlavori & Ego (nempe, ab anno 1656 quo primum vidi Vermudi eruditam Grammaticam) ut rem totam ad summam reducerem facilitatem, & iam Arithmetice Characteribus, iam Notis Musicis utebar ut ad votum suscepta cogitatio succederet”. La gramática aquí mencionada se corresponde con la “Grammatica Catholica” descrita, y que dice tener compuesta, en su *Metametrika* <sup>18</sup>. Esta gramática universal no fue impresa <sup>19</sup> debido a la dificultad de encontrar caracteres adecuados, pero se conserva aún manuscrita en el Archivo Capitular de Vigevano. Consta de un primer borrador, de mano de Caramuel, de 24 folios, con múltiples tachaduras, rectificaciones y añadidos; y una copia, de mano de un secretario, en 12 folios, de escritura clara, sin rectificaciones y con huecos en blanco para introducir los pentagramas, los caracteres y los ejemplos aducidos por Caramuel para las composiciones gramaticales de esta “Ortographia Arctica”, nombre que se explica porque Caramuel hace una introducción al tema de forma fantástica: En un “Somnium pantographum” Caramuel descubre la región Arctica, en el polo Norte, cuyas gentes poseen esta ortografía o arte de formar caracteres, “quos legere et intelligere possint nationum

(15) Juan Caramuel (Madrid, 1606 - Vigevano (Italia), 1682), desde muy joven aficionado a los estudios lingüísticos, conocedor de más de 20 lenguas, compositor de varias gramáticas (latina, española, griega, hebrea, china y de un “Elamitaei idiomatis”), interesado en la Cábala y la esteganografía (materias sobre las que compuso varios libros), escribió “de omni scibile” en su tiempo. Véase J. Velarde, “Juan Caramuel y la ciencia moderna”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*. Penatalfa, Oviedo, 1982, pp.503-49.

(16) *De christiana expeditione apud Sinas...* Coloniae, 1617.

(17) *Crítica philosophica*, ed. cit., p. 498.

(18) En hojas preliminares, sin numerar, al exponer el plan de su curso de Humanidades, asigna la Parte X a una “Grammatica Catholica”.

(19) La fecha de su composición debe de ser 1656, ya que una de las frases, a modo de ejemplo, escrita en ortografía ártica, es: *Anno 1656 mense octavo (Augusto) die 24*.

diversarum homines, licet eorumdem linguae nihil habeant commune” (fol. 1). Se encuentra con un joven genio, Eudimeon, quien le ofrece el libro titulado



Esto es, *Orthographia Characterum Populorum Septentrionalium*. Su autor es “Philosophus diligentissimus, cui literarius Orbis libros curiosissimos debet. Ab *Eupanto* <sup>20</sup> vocari solet *Emarulca* <sup>21</sup>”.

Los caracteres de esta gramática van colocados en un pentagrama, y son los siguientes:

— *Caracteres para la categoría sustancia:*

Una línea recta gruesa perpendicular representa una entidad sustancial, y según la variedad de lugares, etc. altera la significación, representando las diversas entidades sustanciales:



I II III IV V VI VII VIII IX X XI XII XIII XIV XV XVI XVII XVIII

Los nueve primeros caracteres son simples (*Formalitates praecisae*):

I: Ens; II: Existencia; III: Substantialitas; IV: Vita; V: Cognoscibilitas; VI: Appetibilitas; VII: Spiritualitas; VIII: Supernaturalitas; IX: Infinitas.

Los nueve siguientes son compuestos (*Conceptus in concreto*): X: Ens; XI: Ens existens (ens extra causas, ens actualis); XII: Ens existens substantiale; XIII: Ens existens substantiale vivens; XIV: Ens existens substantiale vivens cognoscitivum; XV: Ens existens substantiale vivens cognoscitivum appetitivum; XVI: Ens existens substantiale vivens cognoscitivum appetitivum spirituale; XVII: Ens existens substantiale vivens cognoscitivum appetitivum spirituale supernaturale; XVIII: Ens existens substantiale vivens cognoscitivum spirituale supernaturale infinitum.

La línea puede ir cruzada por los acentos, agudo y grave, que sig-

(20) Anagrama de PUTEANO: Erycius Puteanus (Hendrik van der Put), humanista flamenco, amigo de Caramuel.

(21) Anagrama de CARAMUEL.



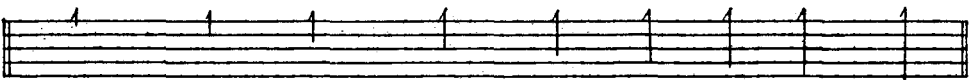
nifican negación total y parcial respectivamente, consiguiendo así los caracteres para las especies de sustancias. Por ejemplo:



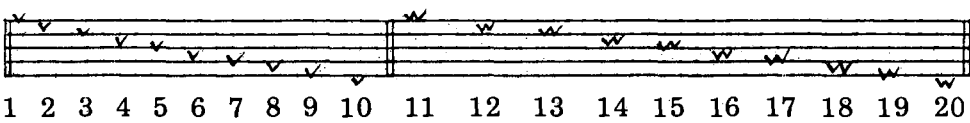
I: non ens; II: non vita; III: semicognoscibilitas; IV: semiappetibilitas; V: Brutum, id est, ens existens substantiale vivens cognoscitivum appetitivum non spirituale; VI: Angelum; VII: Homo; VIII: Planta; IX: Deus.

— Caracteres para las otras nueve categorías:

Para representar cada uno de los géneros de accidentes que advienen a la sustancia utilizan los siguientes caracteres:



Y las múltiples especies subalternas de cada uno de estos géneros se distinguen mediante un *diente* o una sierra, que colocado en diversas líneas permite distinguir hasta 20 especies distintas. Así:



— Caracteres que componen el léxico de esta gramática:

Establecidos los caracteres para las sustancias y los accidentes, siguen otros 14 caracteres que componen todo el léxico. Son 6 blancos y 8 negros:



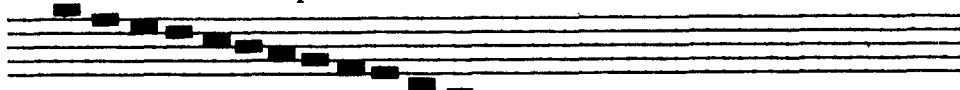
El signo ✕ , que sigue inmediatamente después de las negras, se denomina signo general, porque recorre todas las partes de la oración; es llamado, también, por los críticos *Nota grammatica*, porque significa todas las partes de la oración.

Luego están el diente, la sierra, la hoz, la línea pequeña vertical y la pausa, que son notas serviles que acompañan a las otras.

Finalmente, las dos líneas perpendiculares indican fin de capítulo o de apartado.

### Sobre los signos aritméticos:

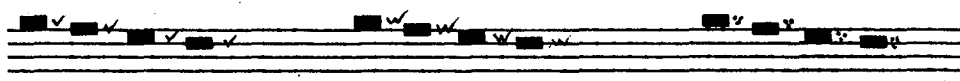
Los números se representan así:



y se componen los signos para expresar numeros mayores. Ejemplo:



Los signos numéricos se toman *substantive*, *adjective* y *adverbialiter*, pudiendo distinguir cada una de estas modalidades mediante la utilización del diente, de la sierra y del tripunto:



Unidad

Primero

Una vez

Dualidad

Segundo

Dos veces

Trinidad

Tercero

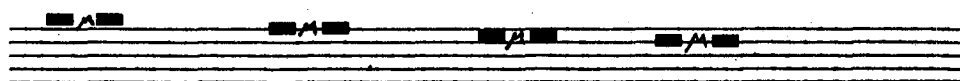
Tres veces

Cuaternidad

Cuarto

Cuatro veces

Hay también en la gramática ártica signos numéricos distributivos, que se forman repitiendo el signo e intercalando la sierra invertida. Así:



De uno en uno

Pareja

Terna

Cuaterna

### Sobre el nombre

El nombre, como en otras naciones, es también aquí la primera parte de la oración. Y está afectado de número, caso, género y adjetivo.

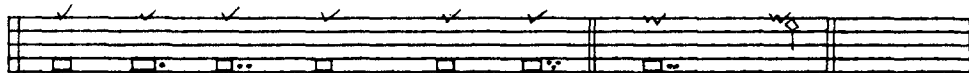
El número es doble: singular y plural. El primero denotado mediante diente; el segundo mediante sierra.

Los casos son seis: Recto (Nominativo), Posesivo (Genitivo), Datario (Dativo), Terminativo (Acusativo), Vocativo, Adverbial.

“He querido emplear estos nombres para mejor exponer la fuerza y significación de cada uno de los casos”. Los caracteres para indicarlos son:

El vocativo se conoce siempre por el sentido o también por la interjección que le precede. El recto y el terminativo vienen distinguidos por el mismo verbo: el nombre que precede al verbo es el que está en caso recto,

y el que sigue al verbo, en oblicuo. Quedan el posesivo, el datario y el adverbial, que pueden distinguirse mediante el añadido de uno, dos o tres puntos respectivamente. Ejemplo:



Rex Regis Regi Regem ô Rex Regie Regibus magnis

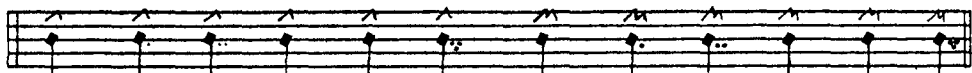
Los adjetivos deben ir ligados a los sustantivos, y, por lo tanto, no suelen variar por casos. Así, por ejemplo, en *regibus magnis*.

— *Los géneros*: No conocen; su uso en los nombres comunes no es necesario. Si se trata de animales y se quiere distinguir el sexo, añaden el signo de *macho* o de *hembra*. Si no añaden nada, entienden macho.

El adjetivo sustantivado se distingue del sustantivo mediante la inversión del diente o de la sierra.



Bonitas Poses. Dat. Term. Voc. Adv. Bonitates Poses. Dat. Term. Voc. Adv

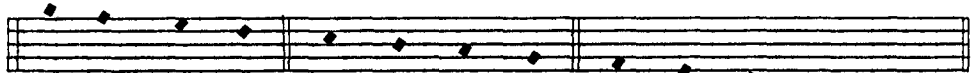


Bonus Pos. Dat. Term. Voc. Adv. Boni Poses. Dat. Term. Voc. Adv.

— *Sobre el verbo*:

Los habitantes de esta región sólo tiene un verbo: el verbo sustantivo. Su signo es ♦, que colocado en diversos lugares significa diversos tiempos. La primera línea y la segunda corresponden al intransitivo; la tercera y la cuarta a la activa; la quinta y la sexta a la pasiva. Ejemplo:

Pretérito	fui	Albus	pretérito	dealbavi	pretérito	dealbatus	sum
Presente actual	sum	albus	presente	dealbo	presente	dealbor	
Futuro	ero	albus	futuro	dealbabo	futuro	dealbabor	
Infinitivo	esse	album	infinitivo	dealbare	infinitivo	dealbari	



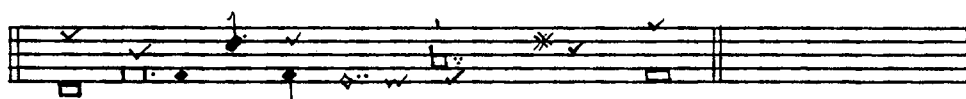
Fui	sum	ero	esse	fui	sum	ero	esse	fui	sum	ero	esse
Intransitiva				activa				pasiva			

No necesitan imperativo, aunque tampoco carecen de él, ya que en su lugar, o bien ponen el futuro sin más, o bien añaden un punto al futuro para mejor reconocerlo, o bien hacen un circunloquio diciendo *iubeo ut* y *suadeo ut*, etc. Para mejor aclarar lo dicho, escribamos en ortografía ártica la siguiente carta al Emperador:

*Salve Caesar. Vive per annos multos. Dux tradidit heri hostibus arcem Comitis infidelissime*



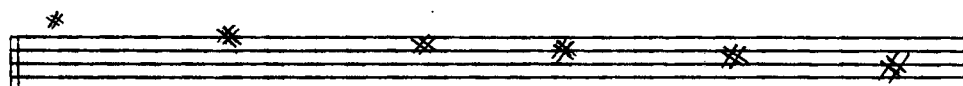
Y la última parte de esta cláusula en pasiva: *Arx Comitis fuit tradita heri hostibus infidelissime per ducem:*



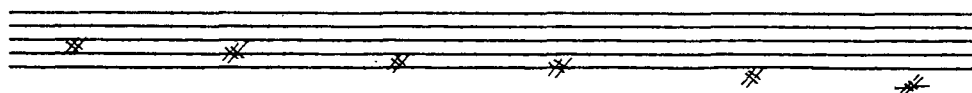
El participio se forma con el verbo sustantivo *habere*, tomado de forma intransitiva; activa o pasiva.

#### — Sobre el signo general:

El signo (*nota grammatica*) \* tiene significación múltiple y su uso es muy frecuente. He aquí sus significaciones:



Partes de la oración.	Pronombres	Preposiciones principales			Adverbios	Interjec. y Conjunc.	
Nombre	Ego	A	Ex	Prop	Propter	Ita	O bone Euge
Pronombre	Tu	Ad		Coram		Non	Salve
Verbo	Ille	In		Cum		Sicut	Revera
Participio	Quis?	Infra		Contra		Semi	Heu
Preposición	Aliquis	Apud		Per		Tot	Et Etiam
Adverbio	Omnis	Supra		Sine		Quot	Aut Vel
Interjección	Aliquis non	Ante				Tantum	Sed
Conjunción	Nullus	Inter				Quantum	Tametsi
	Multus	Post					Utinam
	Paucus	Quatenus					Absit



Ubi	Unde	Qua?	Quo?	Quorsum?
Hic	Istinc	Hac	Huc	Horsum
Istic	Huic	Istac	Istuc	Istorum
Illic Ibi	Illinc	Illac	Illuc	Illorsum
Alterubi	Alterunde	Altera	Altero	Alterorsum
Neutrubi	Neutrunde	Neutra	Neutro	Neutrorsum
Utrouque	Utrinque	Utravis	Utrovis	Utrorsum
Alicubi	Alicunde	Aliqua	Aliquo	Aliquorsum
Nullibi	Nulliunde	Nulla	Nulla	Nullorsum
Ubique	Undecumque	Quavis	Quovis	Quoquorsum

El signo de la sexta línea se suele poner en lugar de una fórmula o resumen usual en las cartas, en las disputas, y en su contexto habitual, como luego explicaremos.

— *Sobre la línea corta vertical:*

La línea corta vertical posee también varios usos. Tiene dos nombres, según que esté sobre o penda de la línea horizontal. Las significaciones de la que está sobre son las siguientes:



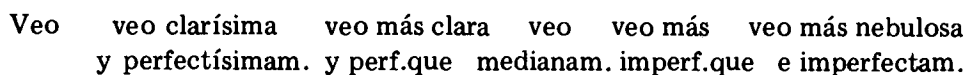
Mayoría absoluta    Mayoría relativa    Medianía    Minoría relativa    Minoría absoluta

Estas líneas, añadidas a los adjetivos, constituyen los grados de comparación. Y, añadidas a los sustantivos, expresan los grados de aumento y disminución. Ejemplo:



Oculatus    oculatissimus    oculatior    minime    Ojo    ojazó    ojo mediano    ojuelo  
quam    oculatus

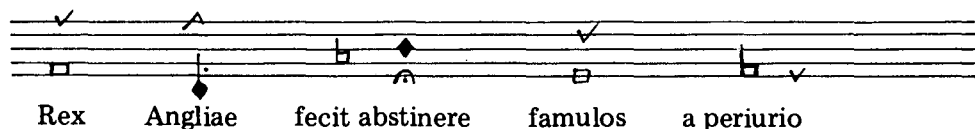
Los hebreos tienen la conjugación *Pihel*, que intensifica y aumenta la significación. Y los árticos también miden con esta línea la intensión y la remisión. Así:



Para que este signo pendular sea parte del verbo debe ir colocado entre (signo del verbo sustantivo) y el participio (la materia del verbo), tal como se ve en los ejemplos anteriores.

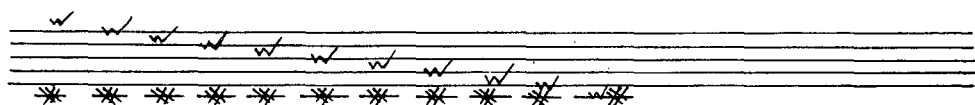
22

Y, sobre este último, es preciso señalar que debe tener dos oblicuos o terminativos: el primero termina la predeterminación y funda la acción que el otro terminará. Ejemplo:



— *Sobre las fórmulas usuales:*

El signo  $\times$  colocado en la sexta línea y combinado con la sierra colocada en distintos lugares sirve para representar doce fórmulas usuales en cartas, disputas, etc.



Por ejemplo, la primera significaría una fórmula de este tipo: “Si vales bene est; Ego quidem valeo, et ut bene valeas desidero. Saluta amicos: et mihi frequenter scribe”. [No reproducimos aquí las restantes fórmulas por falta de espacio].

Este es el proyecto de lengua (escrita) universal más completo ideado por Caramuel. Tiene también otros proyectos de lengua universal, pero no desarrollados. Entre ellos cabe citar:

La *Logodaedala*<sup>22</sup> es un idioma inventado sobre el modelo del chino, que no admite dicciones polisílabas. El nuevo idioma busca la facilidad en su manejo y la brevedad en sus dicciones, eliminando las confusiones e imperfecciones de las lenguas históricas, y admitiendo sólo voces monosílabas. Parte del alfabeto latino y se atiene a las sencillas reglas siguientes:

- 1.— El espíritu áspero se pone cuando se trata de entes concretos, no abstractos.
- 2.— Las 6 vocales: A, E, I, O, V, Y significan seis series de órdenes o categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, ubicación y duración.
- 3.— Se construyen seis alfabetos, cada uno de los cuales comprende varias especies: en el primero entran las especies sustanciales; en el segundo, las cuantitativas, etc.

(22) En *Apparatus philosophicus...* edic. de Colonia, 1665, p. 11.

4.— Se distribuyen todas las formas gramaticales por un abecedario (exceptuadas esas 6 vocales y el acento áspero). Y estas consonantes se posponen a la vocal categórica.

5.— Los acentos: el agudo denota nombre; el grave, verbo activo; el circunflejo, verbo pasivo. Los adverbios son casos de los nombres.

6.— Se añaden otros caracteres serviles para denotar las preposiciones.

El idioma delineado según las anteriores reglas resultará “facillimum et perfectissimum”. Consta de dicciones monosílabas y de tres letras.

Este proyecto reposa sobre una clasificación senaria de los entes. Y podría ser considerado como antecedente de la clasificación bibliográfica (que pasará a ser decimal). El proyecto de Delormel, presentado a la Convención Nacional francesa de 1795 y considerado luego por la *Sociedad de Lingüística* (creada en 1855 para el establecimiento de una lengua universal) como “el primer proyecto serio”, es prácticamente el mismo que éste de Caramuel, con la ventaja del de nuestro compatriota de que no rompe la raíz para formar los derivados: procedimiento extraño al espíritu de las lenguas europeas.

El *Ars Notaria* <sup>23</sup> es un proyecto de escritura universal; escritura ideográfica (“ut uno solo character quamcumque dictionem scribat”) sobre el modelo de la china, pero simplificando y reglando los caracteres. Estos se disponen al modo chino, en columnas, en dirección de arriba hacia abajo y de derecha a izquierda. La nota principal es un cuadrado, □, en el que se inscriben las restantes: dentro, las líneas, que significan las cosas; y fuera, los puntos, que significan los casos de las cosas.

Hay cuatro clases de líneas, según cuatro posiciones: |, —, \, /. Cada una de estas clases se divide en dos: según que las líneas sean rectas o trémulas. Y, a su vez, cada una de estas últimas se divide en otras cuatro: según que las líneas (1) no toquen los márgenes; (2) toquen el primero; (3) toquen el segundo; (4) toquen ambos.

Además de las líneas simples se dan también las compuestas: +, ×, φ, ⊖, ⊕, etc., cada una de ellas con su significación especial.

Mediante la combinación de líneas en los cuadrados va Caramuel representando las diversas formas gramaticales, sobre el modelo de la gramática latina, y haciendo algunas simplificaciones.

Finalmente, dada la naturaleza del proyecto (que, como todas las lenguas filosóficas, presupone una clasificación exhaustiva de todos los entes en categorías y subcategorías), traza las directrices de un *lexicon*

(23) *Ibidem*, pp. 124-25.



de esta *ars notaria*. *Lexicon* que se corresponde con la clasificación ontológica siguiente:

(1) *Dios*, como esfera inteligible, representado por  $\bigcirc$ .

(2) *Angel*, como imagen de Dios, y *Hombre*, también como imagen divina, se representan, respectivamente por  $\Theta$  y  $\Phi$ .

(3) *Ente*, se representa por la nota generalísima  $\square$ ; y se divide en las diez categorías aristotélicas, cada una de las cuales comprende muchos géneros (señalados por Caramuel) y representados con las alteraciones, antes indicadas, de la nota general.

Este proyecto es tan sólo de escritura universal. Muy similar a él es el ideado por Traggia, que exponemos más adelante. En todos estos proyectos de Caramuel se presupone, como más arriba hemos indicado, la posibilidad de una clasificación precisa y exhaustiva de todos los entes en géneros, especies e individuos, por lo que una lengua (escrita) racional y "sistemática", al modo como entendería luego Leibniz la Característica, sólo puede fundarse sobre una Enciclopedia demostrativa, en la que queden establecidas, mediante un análisis, las categorías constituyentes y las resultantes por combinación de las primeras.

Fueron las ideas de Leibniz sobre la Característica las que predominaron en la primera mitad del siglo XVIII. Y el influjo de Leibniz creció con la publicación (edición de Dutens, *Opera Omnia*, Ginebra, 1768) de algunos de sus escritos sobre el particular hasta entonces inéditos. Especialmente en Francia, surge hacia los años sesenta un renovado interés por la cuestión de la lengua universal. Y, si bien se llega a las mismas o similares conclusiones a que llegó Leibniz, sin embargo los proyectos tienen otras raíces diferentes.

En primer lugar, sobre la cuestión acerca del origen del lenguaje no se plantea la prioridad, o no, del hebreo, sino cómo fue determinado por los órganos físicos del hombre y por las sensaciones recibidas del entorno. Y, en este sentido, cabe establecer la tesis de "una lengua primitiva, orgánica, física y necesaria, común a todo el género humano"<sup>24</sup>. Y Court de Gébelin en *Histoire naturelle de la parole...* (París, 1816) intenta demostrar la analogía de todas las lenguas y reducirlas todas a una sola, a la lengua primitiva dada por la Naturaleza. De manera que se trata ahora de ir buscando la lengua primitiva, no en el hebreo o en el chino, sino en el examen de los órganos del habla que producen los sonidos y sus relaciones con las cosas naturales. La lengua universal "común" no sólo tenía como base la común naturaleza, sino también el común espíritu humano. La libertad, igualdad y fraternidad eran derechos, no sólo de los franceses, sino de todo el género humano. La multiplicidad de lenguas era un obstáculo para la expansión de los ideales

(24) Charles de Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étimologie*. Vol. I, París, 1765, p. XIV.

republicanos, en tanto que una lengua universal sería un maravilloso instrumento, no para unir a los hombres en la armonía cristiana (como señalaban los teólogos del siglo XVII), sino para difundir los ideales republicanos (como pensaban los ideólogos franceses).

En segundo lugar, el racionalismo propio del siglo XVIII aspira a un lenguaje racional. Y del mismo modo que se busca una racionalización y standardización de las pesas y medidas, de los sistemas métrico y decimal, etc., así también se busca un lenguaje racional, basado sobre principios de la gramática general. La gramática general constituye una cuestión fundamental para los ideólogos. Su ciencia, la *Ideología* (término debido a Destutt de Tracy), consiste en el análisis de las sensaciones y de las ideas. Y es la gramática general la que proporciona el descubrimiento y la investigación de aquellos principios generales que rigen la constitución y funcionamiento de nuestras ideas. Por eso, para Destutt de Tracy, *Ideología*, *Gramática general* y *Lógica* son una y la misma ciencia <sup>25</sup>, considerada en sus diferentes aspectos. Y, al igual que lo hizo Destutt de Tracy, también Garat, Baradère, Triébault y Sicard se ocuparon en sus escritos de la gramática general y de la construcción de una lengua universal basada sobre los principios de aquélla.

#### JOAQUIN TRAGGIA: *Escritura Carolina y lengua Aloisia*

Precisamente el anuncio en 1795 que Roch-Ambroise Sicard, colaborador de Joseph Maimieux, hizo de la primera publicación de la *Pasigraphie* <sup>26</sup> fue lo que movió a nuestro compatriota Joaquín Traggia <sup>27</sup> a sacar a la luz pública su *Ensayo sobre la escritura y lengua universal* <sup>28</sup>, compuesto, según

- (25) "Cette science peut s'appeller *Idéologie*, si l'on ne fait attention qu'au sujet; *Grammaire générale*, si l'on n'a égar qu'au moyen; et *Logique*, si l'on ne considère que le but" (*Eléments d'idéologie: Première partie*, Introducción, nota).
- (26) El anuncio de la publicación de la luego famosa *Pasigraphie* de Maimieux, en colaboración con Sicard, apareció en *Magasin encyclopédique; ou Journal des sciences, des lettres et des arts*, vol. 5 (1795), p. 651.
- (27) Joaquín Traggia nació en Zaragoza, en 1748. Estudió en las Escuelas Pías de Barbastro y, luego, en Daroca. Ingresó en esta Orden religiosa. Se doctoró en Teología en la Universidad de Manila a donde había ido acompañando a Mons. Basilio Sancho. Descolló por sus profundos y variados conocimientos: de Lingüística, de Filosofía, de Teología, de Matemáticas, de Historia Natural y de Historia Política. Perteneció a la Academia de la Historia, y su nombre fue incluido en el *Catálogo de Autoridades*.
- (28) Esta obra no llegó a imprimirse. Se conserva manuscrita en la Biblioteca del Ministerio de Asuntos Exteriores, Mrs. 204. Va dedicada a Carlos IV: "A esta escritura universal o ideografía doi el el nombre de Carolina, en obsequio de nuestro Rey, y Señor Dn. Carlos IV, por haverse propuesto en su feliz reynado".

confiesa en la introducción, en 1788, inducido por la lectura de Leibniz, a quien cita (por la edic. de Dutens de 1768) para poner el siguiente lema a su obra: "Si una lingua esset in mundo, accederet in effectu generi humano tertia pars vitae, quippe quae linguis impenditur".

Ya en su *Aparato a la Historia Eclesiástica de Aragón* (Madrid, 1791-92, pág. 189) dice tener concluídos tales trabajos y haber presentado en mayo de 1791 en la Secretaría de Estado el *Ensayo* de la escritura y lengua universal, junto con otro *Discurso* más prolijo sobre la renovación de todos los estudios nacionales. No tuvo entonces efecto la presentación de dichos trabajos, y el autor no instó por su despacho. "Si Mr. Sicard no hubiera anunciado recientemente el prospecto de una obra semejante, aunque sin apuntar el método, callara sin duda todavía. Pero el honor nacional me obliga a romper el silencio".




El proyecto de Traggia consiste en la construcción de una "ideografía", esto es, el "arte de comunicar las ideas por escrito". En este arte hay dos cosas a que atender: "Una es la materia informe, digámoslo así, de esta lengua intelectual, que son las ideas. La otra es la inflexión, declinación, conjugación o modificación de las mismas ideas".




Por lo que toca al primer punto, "hallé que las ideas con que nos damos a entender, unas son de absoluta necesidad, por representar como la sustancia de las cosas, y otras puramente nominales". Las primeras comprenden los géneros y las especies más comunes de los seres, sus propiedades y movimientos principales. El número de éstas no es, según él, grande, y, por consiguiente, no precisan de muchos signos. Las ideas nominales son los nombres que sirven para distinguir un individuo de otro. Su número es infinito, y crece de día en día, por lo que resulta imposible inventar un signo para cada una. Mas esta imposibilidad no urge, por varias razones. De ellas, "la más poderosa consiste en que estos objetos singulares no se entienden jamás bien de los que no están versados y muy prácticos en la facultad, sino por descripciones, y éstas se hacen con los signos de los objetos de primera necesidad"<sup>29</sup>. Y, si bien en la conversación puede presentar dificultad la sustitución de singulares por descripciones, no ocurre así en la escritura, puesto que los ojos ven cinco o seis signos en menos tiempo que el empleado en pronunciar una voz de algunas sílabas. Con todo, cabe la posibilidad de establecer signos para las especies de animales y vegetales y para los inventos y voces técnicas, por medio de números inscritos en el área de su radical. Sólo los nombres propios de personas, lugares, etc. mantienen sus nombres individuales escritos con el alfabeto latino.

(29) Aparece aquí subyacente la teoría de la reducción de las sustancias "primeras" a las sustancias "segundas" (en términos aristotélicos), o de la eliminación de los términos singulares, reconocidos éstos a través de los predicados (en términos de Quine).

Por lo que hace a la inflexión y modificación de las ideas, propone las reducciones siguientes:











Las declinaciones: Dos números, singular y plural, y tres casos: recto, regido y oblicuo. Ej.:

Cielo Singular  
 Recto  
 Regido  
 Oblicuo

Cielos Plural  
 Recto  
 Regido  
 Oblicuo

Las conjugaciones quedan reducidas a una y regular. Ejemplo:

### Verbo *Concebir*




Presente	Pretérito	Futuro	Imperativo	Infinitivo
 concibo	 concebí	 concebiré	 concibe	 concebir
 concibes				
 concibe				
 concebimos				
 concebís				
 conciben				




La mecánica de la escritura carolina es la siguiente:

Se utilizan dos clases de signos: (a) signos propiamente dichos, y (b) ápices movibles


(a) Los *signos propiamente dichos* son introducidos para representar las ideas indeterminadas; y son de tres clases: las matrices, los característicos y los radicales.


Las matrices son tres, que vienen a corresponder a los tres grandes géneros de objetos: (a) espirituales, (b) corpóreos, y (c) los que denotan la ligazón y conexión de las ideas. Emplea, como signos de matrices, respectivamente, un triángulo rectángulo, un cuadrado y un círculo.

Los característicos representan las clases (especies) en que se dividen las matrices (géneros), y se distinguen añadiendo al signo de la matriz “algún señuelo”. Ejemplo de tres característicos distintos de la misma matriz:   . “El fin de las matrices y característicos es llamar la atención del alma para que se conozca desde luego como el género y la especie a que se reduce la idea que representa el signo”. Los signos característicos son 30.



Los radicales son la “materia informe”. Sirven para distinguir una idea de otra, pero sin estar por sí determinados a ser más una que otra parte del discurso. Se distinguen poniendo dentro del área de la matriz puntos, comas o rayas en lugar y número distintos. Ejemplo de tres radicales distintas de la misma característica:   . Su número “apenas llega a 450”.

(b) Los *ápices movibles* van colocados en varias partes. Los colocados debajo de la raíz sirven para modificar los radicales y determinarlos a ser nombres, verbos, adverbios y demás partes de la oración. Ej.:

  
divinidad  
(nombre)


  
divino  
(adjetivo)

  
divinamente

Los colocados encima sirven para determinar el sexo:    
hombre mujer

Los colocados a la derecha denotan los grados de comparación y disminución y los participios y verbales:


  
divino


  
más divino

  
divinísimo


  
hombre

  
hombrecito

  
concupiente  
concebidor


  
concebido


  
concebible


  
digno de ser  
concebido


Los colocados a la izquierda expresan los tiempos medios, la negación y la contrariedad:

  
concibo


  
concibo  
ahora mismo

  
concebí

  
concebía


  
concebí hace  
mucho tiempo


  
concebiré

  
concebiré  
luego

  
concebiré  
tarde

  
hombre

  
no-hombre  
(negación)

  
bestia  
(contrariedad)

El colocado entre dos radicales expresa la composición de dos o más ideas o las normas ortográficas o de puntuación. Son: ꞑ coma, Ꞓ punto y coma o dos puntos, ꞓ punto final, Ꝁ interrogante, ꝁ admiración, // paréntesis.

Finalmente, se conserva el alfabeto latino para los nombres propios, los cuales se escriben sobre una raya, poniendo debajo los ápices del caso en que se toman. Y también se conservan los guarismos árabigos, las cifras algebraicas, los símbolos químicos y de la música. Ejemplo de escritura ideográfica:

Dios    creó    el    cielo    y    la    tierra    de    la    nada



La idea directriz del proyecto de Joaquín Traggia es, en esencia, la misma que inspiró el proyecto de Pedro Bermudo y, en general, de todos los presentados en los siglos XVII y XVIII. Se admite como incuestionable la clasificación porfiriana de los seres, buscando en la teoría aristotélica de los predicables la esencia de las cosas. Partiendo del supuesto de la realidad así organizada, se busca “reflejar” esa misma organización en el lenguaje, mediante el establecimiento de una correspondencia isomórfica entre signos y cosas (o ideas). Por eso todos ellos han de presentar un léxico confeccionado según la ontología aristotélica y cuyos resultados (las clasificaciones) son criticados por los continuadores. Así, por ejemplo, Schott critica la clasificación de Bermudo; Leibniz, la de Wilkins; Caramuel, la de Beker, etc. Siguiendo por esa vía se llega ineludiblemente a la misma conclusión a la que llegó Leibniz: la construcción de una lengua racional sólo puede edificarse sobre la elaboración previa de una enciclopedia demostrativa. Depende, en último término, como decía Descartes, de la verdadera filosofía.

Luego de la escritura *Carolina*, pasa Traggia a exponer su lengua universal a la que da el nombre de *Aloisia*, en honor a la reina María Luisa de Borbón, esposa de Carlos IV. Traggia está convencido de las ventajas que reportaría a la humanidad el establecimiento de una lengua única, pero es consciente de las dificultades políticas que ello acarrea: la primera de éstas, no la mayor, es que aun supuesto el establecimiento de una lengua única, la diversidad de clima influye considerablemente sobre el órgano de la voz, alterando la voz y dificultando la pronunciación de ciertas letras, por lo que de nuevo iría produciéndose paulatinamente la dispersión babilónica. “Este mal aunque considerable se podía sufrir. La segunda dificultad es la separación en tribus, pueblos, naciones, que, aun partiendo de una lengua uniforme, produce infidelidades y olvidos. La tercera es la multitud de nuevos objetos que presenta cada país, los inventos nuevos, que obligan a crear nombres nuevos. Todas estas dificultades hacen muy difícil generalizar un idioma sin evidentes riesgos de corrupción. Pero todos esos inconvenientes ceden ante las ventajas y la economía de vida que conlleva el aprender un idioma universal”. Rechaza el supuesto de elevar a universal una de las lenguas existentes, porque, “como no se formaron bajo un plan..., son muy difíciles de aprender por la multitud de sus reglas, y excepciones”. Concluye, pues, “proponiendo a los hombres que gusten de la gran Sociedad, un Idioma cuja Gramatica esté aprendida si se quiere en pocas horas. Este es el gran misterio del presente trabajo, no el caballeresco em-

peño de obligar a todas las naciones a adoptar una nueva lengua con proscripción absoluta de todas las demás”. No se trata de quitar a pueblo alguno su lengua propia, sino de adoptar otra como lengua auxiliar internacional y que, por su sencillez, facilidad y regularidad, se iría generalizando y extendiendo cada día más.

— *Mecánica de la lengua Aloisia:*

(A) Las reglas generales son las siguientes:

1.— Esta lengua, como la escritura *carolina*, constará de *raíces* de por sí indeterminadas a ser nombres y demás partes de la oración.

2.— Las raíces serán de dos o tres sílabas, y se inventarán de nuevo o se tomarán de las lenguas conocidas para formar el diccionario.

3.— Además de las raíces, tendrá esta lengua *partículas*, que se añaden, antepuestas o pospuestas, a la raíz para hacerla nombre, verbo, etc. y modificar su significación.

4.— Las partículas, para que no se confundan con las raíces, serán monosílabas.

5.— Las raíces serán de dos especies: (a) unas significativas por sí mismas, como las conjunciones, preposiciones e interjecciones; y éstas constarán de dos sílabas. (b) Otras que de suyo no tendrán significado determinado sino hechas (con las partículas) nombre, verbo, participio o adverbio. Estas constarán de tres sílabas. Los pronombres tendrán dos o tres.

(B) Reglas especiales:

*Del nombre.*

El nombre tendrá dos números (singular y plural) y tres casos (recto, regido y oblicuo). Sus declinaciones son nueve: cuatro para el sustantivo y cinco para el adjetivo, y se forman anteponiendo o posponiendo a la raíz alguna partícula. Así:

Declinación de los sustantivos

	1. Propio	2. Patronímico	3. Apelativo	4. Abstracto
Recto	Ze - Carlos	Po - Carliades	Si - Montaña	Ca - bonitas
Regido	Fi - Carlos	Lu - Carliades	Me - Montaña	Pi - bonitas
Oblicuo	Ro - Carlos	Ma - Carliades	Na - Montaña	Te - bonitas

Aprendiendo estas 4 voces: *Zefiro*, *Simena*, *Poluma* y *Capite*, están aprendidas las declinaciones de los sustantivos.

Declinación de los adjetivos

	1. Positivo	2. Comparativo	3. Superlativo
Recto	La - bonitas	De - Bonitas	Su - bonitas
Regido	To - bonitas	Pa - bonitas	Ce - bonitas
Oblicuo	Re - bonitas	Ra - bonitas	Da - bonitas

	4. Diminutivo	5. Aumentativo
Recto	Do - bonitas	Mo - bonitas
Regido	Mi - bonitas	Zo - bonitas
Oblicuo	No - bonitas	Ta - bonitas

Las palabras mnemotécnicas para estas declinaciones son: *Latore*, *Depara*, *Suceda*, *Domino*, *Mozota*.

El plural se forma añadiendo una *s* a la partícula antepuesta a la raíz, y que hace de artículo.

#### Declinación de los pronombres

	1. Primitivo	2. Posesivo	3. Demostrativo	4. Relativo
Recto	Ri - ego	Bo - ego	Ga - éste	So - quilibet
Regido	Be - ego	Ge - ego	Li - éste	Ne - quilibet
Oblicuo	Te - ego	Zi - ego	Sa - este	Ja - quilibet

Declinaciones compendiadas en las palabras mnemotécnicas: *Ribete*, *Bogezi*, *Galisa*, *Soneja*.

#### Del verbo.

El verbo constará de una sola conjugación, con los tiempos: presente, pretérito, futuro, imperativo, infinitivo, participios y verbales; tres personas; dos números, y dos voces: activa y pasiva.

Ejemplo de conjugación:

	Presente	Pretérito	Futuro	Imperativo	Infinitivo
Persona 1	Cre - recibo	Fra - recibo	Con - recibo		Par - recibo
2	Pun - „	Pit - „	Clu - „	Ter - recibo	
3	Dig - „	Son - „	San - „	Sin - „	

#### Participios

Presente	Pretérito	Futuro	En - dus
Lon - recibo	Far - recibo	Mir - recibo	Gor - recibo

#### Verbales

En - ble	En - or	En - io
Ban - recibo	Mor - recibo	Sar - recibo

Los participios y verbales seguirán los artículos (antepuestos a la partícula verbal) de los sustantivos y adjetivos, según su significación.

El número plural se formará anteponiendo a las partículas la letra *Y*; v.g. *Cre* es primera persona del singular presente; *Ycre* será primera del plural del mismo tiempo. Los tiempos medios se formarán añadiendo a las partículas de los enteros una *S*: v.g. *Cre* — *Cres*; *Pun* — *Puns*, etc.

La pasiva se formará añadiendo al final de la raíz las terminaciones *An*, *Yn* u *On*, v.g. *Cre-recibo*; *Cre-recibo-an* o *Cre-recibo-in*, etc. es pasiva.



### *Del adverbio.*

Los adverbios son de dos clases: (a) Unos lo son en su raíz, por ejemplo, *ahora*, *no*, *después*, etc. Estos se hallarán en el Diccionario y serán de dos sílabas. (b) Otros se forman según ciertas reglas, por ejemplo, *gustosamente*. En esta lengua, esta clase de adverbios se formarán anteponiendo a la raíz una de estas terminaciones: *as*, *es*, *is*, *os* y *us*, respectivamente para el adverbio positivo, comparativo, superlativo, diminutivo y aumentativo.

### *De la conjunción, preposición e interjección.*

Todas estas partes de la oración se hallarán en el Diccionario, constando de sólo dos sílabas.

La *sintaxis* será sencilla, sobre el modelo de la oración enunciativa simple. La persona que ejecuta la acción del verbo, tanto en activa como en pasiva, estará en caso recto o nominativo; la que recibe la acción del verbo, en regido o acusativo; la que ni rige ni es regida del verbo está siempre en caso oblicuo.

Finalmente, para evitar confusiones, en la escritura se unirán a la raíz por una raya, —, las partículas que la determinan a ser nombre, verbo, etc. Y en la pronunciación no se suprimirán nunca, aunque la dicción resultante empiece por las mismas sílabas.

Traggia presenta este proyecto como un ensayo, y, en espera de la fortuna que tenga, no ofrece aún el Diccionario. Este quedará formado escogiendo dicciones según las sencillas reglas expuestas, bien de las lenguas existentes, bien de las inventadas.

Este proyecto de Traggia tiene, ante todo, el interés histórico de ser el primer proyecto de lengua (no sólo escrita, sino también hablada) de tipo *mixto*: no es totalmente *a priori*, como los primeros proyectos (Bermudo, Wilkins), que buscaban construir una lengua filosófica (lo que exige una enciclopedia de los conocimientos humanos), sin tener para nada en cuenta las lenguas existentes; mas tampoco es totalmente *a posteriori*, como el de Lauda o el de Peano, confeccionados éstos sobre el modelo de una lengua existente (el latín en ambos casos). Según esto, resulta no ser cierta la afirmación de Couturat <sup>30</sup> —de lo que, por lo demás, queda exculpado, ya que no conoce este proyecto de Traggia—, según la cual los proyectos de lengua universal anteriores a 1856 son todos *a priori*.

(30) *Histoire de la langue universelle*. edic. cit. p. 75: "Ce qui explique et excuse l'erreur du Comité de la *Société de Linguistique*, c'est qu'à l'époque où il faisait son enquête (1856) il n'existait guère que des projets *a priori*".

## SINIBALDO DE MAS <sup>31</sup>: *Ideografía*

Inspirado, sin duda, en la escritura ideográfica china, proyecta Sinibaldo una ideografía ingeniosa y racional, que resulte inteligible para todos, aun para los que ignoran el idioma del escritor, utilizando signos que sean imagen del pensamiento que cada cual expresa con sílabas diferentes.

Las pasigrafías son análogas a las lenguas *a priori*; pero sólo lenguas escritas, por lo que siguen parecidos criterios para su construcción. Sinibaldo proyecta establecer una escritura inteligible para todos, que pueda servir de lengua común escrita, del mismo modo que las cifras aritméticas o los signos musicales son de uso común en Europa. Las ventajas de semejante escritura son tan conocidas, que le eximen de mencionarlas.

### *Mecánica de la ideografía:*

Es preciso tener en cuenta que la lengua que aquí se propone no es para ser pronunciada, por lo que todo signo que represente claramente las ideas será bueno; por ello mismo hay que evitar la acumulación de sinónimos, ya que la repetición de una palabra no produciría el mal efecto que se hace patente en las escrituras fónicas.

### *1.— Los signos*

Los signos ideográficos inventados por Mas son parecidos a las notas musicales, con significado diverso y convencional; y, según el intervalo en que se encuentre la cabeza de la nota, el mismo signo convencional significa un sustantivo, un verbo, un adjetivo o un adverbio: *calor, calentar, caluroso, calientemente*.

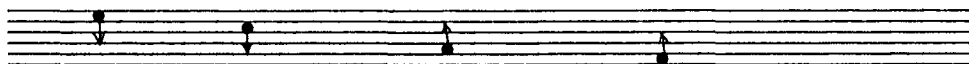
El primer intervalo (superior) está destinado a los sustantivos; el segundo, a los verbos; el tercero, a los pronombres, los números, las marcas prosódicas (las mismas que las usadas en Europa, a excepción del punto final, que representa con una raya vertical a través del hexagrama) y los nombres fonéticos (escritos según el vocabulario ideográfico); el cuarto, a las partes de la oración indeclinables: adverbios, conjunciones, preposiciones e interjecciones; el quinto, para los adjetivos.

(31) *L'Idéographie. Mémoire sur la possibilité et la facilité de former une écriture générale au moyen de laquelle tous les peuples de la terre puissent s'entendre mutuellement sans que les uns connaissent la langue des autres*, par Don Sinibaldo de Mas. Macao, 1844.

Sinibaldo de Mas (Barcelona, 1809- Madrid, 1868) fue diplomático, escritor y viajero; aficionado al estudio de los idiomas, de la física y de la pintura. Enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de S.M.C. en China (1843-1851), publica en francés su *Ideografía* (1844). Es autor de varios informes y memorias sobre los países que visitó en misiones diplomáticas. Promovió la unión pacífica de España y Portugal, fundando a tal efecto una asociación, y escribió sobre ello *La Ibérica* (Madrid, 1854). Véase Miguel Santos Oliver: *Un iberista, D. Sinibaldo de Mas*. La Vanguardia, Barcelona, 1910.

### 1a.— Signos generales

Los signos generales, semejantes a las notas de Música, constan de cabeza (blanca o negra) y plica. Cuando van en los dos intervalos superiores, tienen la cabeza arriba y la plica abajo; cuando van en los dos inferiores, a la inversa; en el intervalo central podrán ser escritos de ambas maneras. Ejemplo:



cuidado    cuidar    cuidadosamente    cuidadoso

De manera que el mismo signo, que representa, por ejemplo, *calor*, representará también *calentar*, *caluroso*, *calurosamente*, según esté colocado en el intervalo de los verbos, adjetivos, etc. Y ese mismo signo, con algún cambio o adición, podrá expresar *ardiente*, *alumbrar*, *quemar*, *abrasado*, *incendio*, *llama*, *luz*, etc. y todos los derivados de estas ideas. Y todos deben formar una *familia* (o clase) que posee una marca común, por ejemplo *fuego* o *sol*. De modo que, cuando se encuentre un signo acompañado de esta marca común, se sabe ya, antes de conocerlo, que se trata de algo que tiene relación con el calor o el fuego. Esta marca común a toda una familia puede ser un círculo, un cuadrado, un óvalo, una cruz o un rasgo cualquiera colocado en la cabeza, en el centro o en la punta de la nota. Y todas esas marcas familiares seguirán un orden convenido e inalterable.

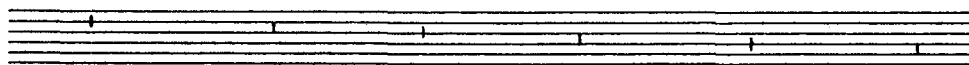
### 1b.— Signos auxiliares

Los signos auxiliares o determinativos acompañan a los generales para determinar las partes variables de los nombres y verbos. Distingue Mas:

Tres géneros, con las marcas siguientes: masculino ,  
femenino ,  
neutro „

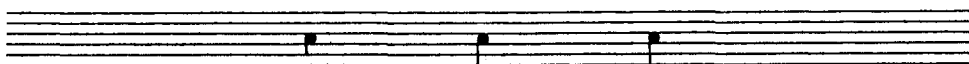
Dos números, singular (sin marca) y plural con la marca ~

Seis casos:



Nominativo    genitivo    dativo    acusativo    vocativo    ablativo

Tres personas:

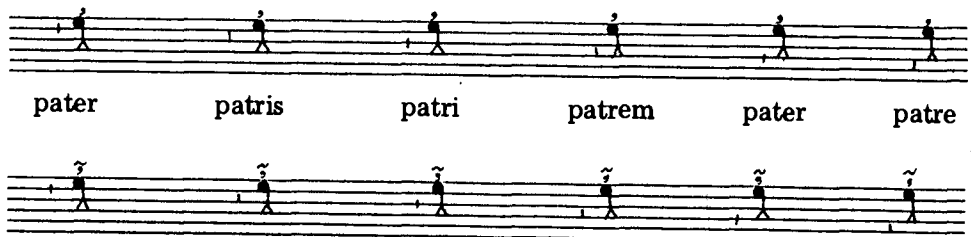


yo

tú

él

Ejemplo de declinación:

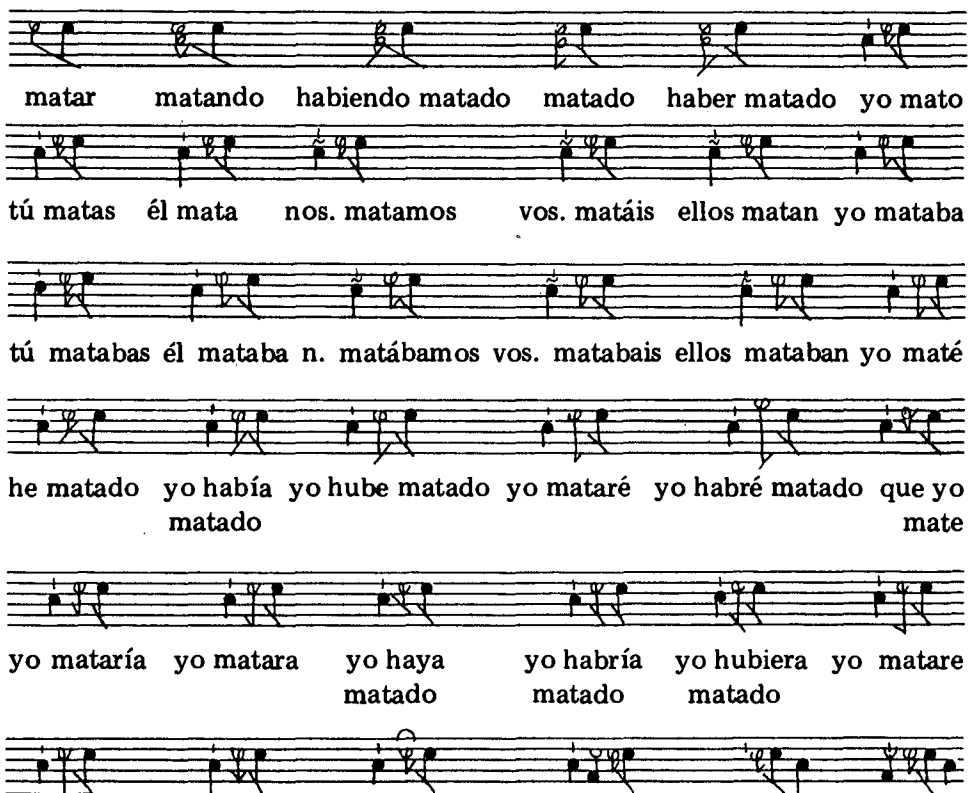


Two staves of musical notation. The first staff contains six notes, each with a Latin word below it: pater, patris, patri, patrem, pater, patre. The second staff contains six notes, each with a Latin word below it: patres, patrum, patribus, patres, patres, patribus.

pater patris patri patrem pater patre

patres patrum patribus patres patres patribus

Conjugación del verbo:



Seven staves of musical notation, each with a Latin verb form below it. The forms are: matar, matando, habiendo matado, matado, haber matado, yo mato; tú matas, él mata, nos. matamos, vos. mataís, ellos matan, yo mataba; tú matabas, él mataba, n. matábamos, vos. matabais, ellos mataban, yo maté; he matado, yo había, yo hube matado, yo mataré, yo habré matado, que yo mate; yo mataría, yo matara, yo haya matado, yo habría matado, yo hubiera matado, yo matare; hubiere matado, mata tú, yo soy matado, yo no mato, ¿matas tú?, ¿no mato yo?.

matar matando habiendo matado matado haber matado yo mato

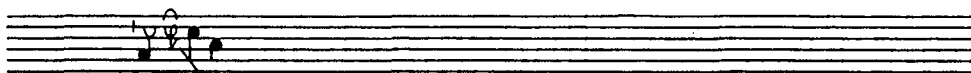
tú matas él mata nos. matamos vos. mataís ellos matan yo mataba

tú matabas él mataba n. matábamos vos. matabais ellos mataban yo maté

he matado yo había yo hube matado yo mataré yo habré matado que yo mate

yo mataría yo matara yo haya matado yo habría matado yo hubiera matado yo matare

hubiere matado mata tú yo soy matado yo no mato ¿matas tú? ¿no mato yo?



¿no soy matado yo?

### 1c.— Alfabeto sonográfico

Amén de los signos generales y especiales, propone Sinibaldo la construcción de un alfabeto “que pueda expresar lo más aproximadamente posible todos los sonidos que se encuentran en las lenguas habladas”. A fin de obtener un alfabeto simple y racional cada signo representará un solo sonido. El alfabeto sonográfico es empleado en la escritura ideográfica para expresar los nombres propios de personas, lugares, etc. Las palabras sonográficas se colocan en el intervalo central de hexagrama.

2.— *El vocabulario* ideográfico se dividirá en cuatro libros. En el primero se colocarán los signos axiliares o determinativos, incluyendo los pronombres (todos ellos van numerados). En el segundo, los adjetivos no derivados de nombres o verbos, como, por ejemplo, *ruin*. En el tercero, todo aquello que es, en general indeclinable: adverbios, preposiciones, interjecciones y conjunciones. El cuarto se destina a los nombres.

Los signos de los cuatro libros (o divisiones) deberán estar todos numerados. Y el último libro contendrá múltiples divisiones con su número correspondiente. De manera que, suponiendo que *planta* sea la división (o clave) 19 y *rosa* la 37ª palabra de las que encierra esta división, podremos decir que *rosa* es la 37ª palabra de la 19ª división del libro cuarto.

Con un mismo signo podemos representar cuatro ideas con sólo combinar la cabeza (negra/blanca) con la plica (a la derecha/a la izquierda de la cabeza). De modo que con cuatro signos tendríamos cuarenta formas diferentes de representar ideas. Y suponiendo que tengamos 150 claves (los chinos cuentan, en total, con 240), estos 40 signos, combinando el rasgo determinativo de las claves (familias), nos proporcionarían 6.000 caracteres raíces; número posiblemente más que suficiente para escribir todas las ideas, sobre todo si damos al signo inverso la extensión de la que es susceptible (de *bueno*, *grande*, *pesado* obtendríamos *antibueno*, *antigrande*, *antipesado*, en lugar de *malo*, *pequeño*, *ligero*), con lo que aumentaríamos el número a 8 ó 10.000. Y, habida cuenta de que estos 10.000 signos de ideas raíces quedan determinados a representar nombres, verbos, adjetivos o adverbios, el diccionario ideográfico tendrá signos más que suficientes para los vocablos de cualquier lengua.

Los diccionarios bilingües se formarán de la siguiente manera: El diccionario ideográfico español, por ejemplo, tendrá todos los mismos números

acompañando a los signos del vocabulario ideográfico, y seguidos de su explicación correspondiente. Y el diccionario español tendrá los vocablos españoles por su orden alfabético, seguidos de los números correspondientes al vocabulario ideográfico. Así, por ejemplo, para saber qué signo ideográfico corresponde al vocablo *rosa*, buscamos en la *R* hasta encontrar el vocablo en cuestión, que lleva los números 4.19.37, lo que nos indica que este nombre es el número 37 de la división 19 del libro 4.

El vocabulario ideográfico, al no contener más que signos y números, es común a todos los pueblos.

Llega, ahora, la cuestión fundamental de cómo formar los caracteres ideográficos: ¿de manera analítica o de manera colectiva? La segunda supone respetar los vocabularios de las lenguas históricas, lo que conlleva acumulación de sinónimos, de ambigüedades e imperfecciones. Sería, en este sentido, un procedimiento empírico *a posteriori*. El sistema analítico, por el que se inclina Sinibaldo, es un procedimiento *a priori*. La misma adopción del signo inverso es ya parte del sistema analítico. Mediante este procedimiento se consigue un vocabulario más claro, más simple, más regular y más racional, por lo que resulta de gran utilidad en sistemas parciales: código internacional de señales marítimas, clasificación bibliográfica decimal, ideografía de la lógica simbólica, etc. Pero este procedimiento, aunque Sinibaldo no lo hace explícito, adolece de los defectos señalados en las lenguas (en este caso escritura) construídas *a priori*: son arbitrarias en simbología (arbitrariedad en el procedimiento de asignar tal signo a tal idea) y se basan en la posibilidad de una clasificación sistemática de las ideas humanas, suponiendo que todas nuestras ideas son combinaciones homogéneas y uniformes de un pequeño número de ideas simples, que constituirían el alfabeto de los pensamientos humanos.

### 3.— *La sintaxis.*

Para lograr una sintaxis lógica, clara y fácil, los rasgos modificativos de los signos deben sucederse según un orden común y regular. Así: los caracteres de dos puntos deberán venir después de los de punto y coma; los caracteres de puntos blancos, después de los de puntos negros; los triplemente barrados después de los doblemente barrados, y éstos después de los barrados simples.

Muestra de esta escritura ideográfica:



mi  
queridísimo  
padre  
yo  
tengo  
aquí  
el diseño  
que  
mi  
hermana  
ha hecho  
del vaso  
de cobre  
que



el cónsul  
francés  
encontró  
en  
Egipto  
y  
que  
él  
envió  
a su  
familia  
después de  
haber embalado  
le  
con cuidado

### BONIFACIO SOTOS OCHANDO <sup>32</sup>: *Lengua universal*

Ya hemos mencionado más arriba por qué se reaviva a finales del siglo XVIII el interés por la lengua universal, especialmente en Francia. Los ideales revolucionarios con sus vastas concepciones humanitarias expandían por todos los pueblos proyectos grandiosos, entre ellos el de una lengua

(32) Bonifacio Sotos Ochando (Casas Ibáñez, Albacete, 1785-Múnera, Albacete, 1869), Doctor en Teología, profesor de humanidades, filosofía, teología y Sagrada Escritura. Restablecida la Constitución en 1820, fue elegido, primero, vocal de la Junta Suprema de Murcia, y luego, en 1821, diputado, figurando entre los liberales. Tras la abolición del régimen constitucional, en 1823, hubo de emigrar a Francia, donde se dedicó a la enseñanza y a la literatura, alcanzando gran reputación, lo que le valió ser nombrado preceptor de los hijos del rey Luis Felipe. Regresó a España en 1840; obtuvo la cátedra de Teología Dogmática de la Universidad Central, y en 1852 fue nombrado director del Colegio Politécnico. En 1861 sufrió un ataque de apoplejía que le impidió continuar de modo regular las tareas intelectuales.

común, usada por los hombres de todos los países que se iban considerando cada día más como ciudadanos de una misma nación. “Antes de la revolución francesa —dice P. Mata <sup>33</sup>— la lengua universal no era más que una idea, un deseo, un presentimiento que se vivía y se agitaba en la mente y en la conciencia de algunas almas privilegiadas... La gran revolución la expulsó del claustro íntimo del pensamiento; los indestructibles efectos de esa revolución la amamantaron... hoy la lengua universal, voz suprema de la fraternidad de las naciones ha salido ya de su lactancia, y se dispone a ser compañera inseparable de la civilización del globo”.

Con la intención de servir a tan altos ideales, comenzarán principalmente los franceses a confeccionar proyectos de lengua universal. El primero de esos proyectos <sup>34</sup>, inspirado en las ideas humanitarias de la revolución se debe a Delormel. Su autor se propone “aproximar los hombres y los pueblos con el dulce lazo de la fraternidad” mediante una lengua universal, lógica y regular, independiente de las lenguas históricas, plagadas de irregularidades que las vuelven difíciles de aprender. Son los ideales revolucionarios —unidos a la idea de una lengua filosófica, tan en boga en todo el siglo XVII como complemento de la gramática universal— los que inspiran el proyecto de Delormel y también, prácticamente, todos los ideados en los dos primeros tercios del siglo XIX. En noviembre de 1854 se funda en París la *Société internationale de Linguistique*, con el objeto de ocuparse en todo lo relativo a la lingüística y, en especial, a la formación y generalización de la lengua universal, “cuya necesidad comienza a hacerse sentir cada día con más apremio”. Para buscar las bases de esa lengua, definir sus condiciones, agrupar sus elementos y preparar las vías de su establecimiento, la Sociedad nombra una Comisión de 23 miembros: Bertran, Bonnemer, Cazeaux, Cherney, Chouet, Chouppe, Coulon-Rineau, Dehaux, Divivier, Erdan, Gagne, Gitouville, Grosselin, Henricy, Labarthe, Latouche, Lemaire, Letellier, Mesnard, Morion, Rodet, Silbermann y el príncipe Laya-Wittgenstein. Los trabajos de la Comisión fueron publicados en la *Tribune des Linguistes* (1858), periódico de la Sociedad, y del que era director Casimir Henricy. La Comisión comienza por formular las condiciones teóricas de la lengua universal. Esta debe tener un carácter científico y ser clara, simple, fácil, racional, lógica, filosófica, armónica y elástica, para prestarse

(33) *Curso de Lengua universal. Lecciones dadas en el Ateneo científico y literario de Madrid en 1861*, por el doctor D. Pedro Mata, Catedrático de la Universidad Central. Madrid, Librería de D. León Pablo Villaverde, 1862, pp. 298 y 300.

(34) *Projet d'une Langue universelle, présenté à la Convention nationale*, par le Citoyen Delormel, Paris, 1795.



a todos los progresos futuros. Declara que ninguna lengua conocida antigua ni moderna (aunque se la arregle o enriquezca) tiene ese carácter ni esas condiciones, por lo que fueron rechazadas todas por unanimidad. En consecuencia, se pronuncia en favor de una lengua *a priori*. Sentadas estas condiciones, y siempre desde el ideal de una lengua filosófica y analítica, la Comisión hace una exposición de las ideas emitidas sobre el tema por los grandes pensadores (Bacon, Leibniz, Voltaire, De Brosses, Court de Gébeline, Condillac, Condorcet, Destutt de Tracy, Volney, Nodier), y emprende el examen de todos los proyectos de lengua universal conocidos: el *Ars signorum* (1661) de Dalgarno; *An Essay towards a Real Character and Philosophical Language* (1668) de Wilkins; el "primer proyecto serio y práctico": el de Delormel; la *Pasigraphie* (1797) de Maimieux y la *Polygraphie* (1801) de Hourwitz; el proyecto teórico de Le Mesl: *Considérations philosophiques sur la langue française, suivies de l'Esquisse d'une langue bien faite* (1834), que constituye "la mejor teoría sobre la lengua universal que se ha publicado hasta ahora", cuyos principios e ideas son coincidentes con los de la Comisión; la *Génigraphia* (1831) del fraile franciscano italiano Lucas Matraya, quien tomó la idea para su idioma visual universal de los guippos de los peruanos; dos proyectos anónimos de franceses: el primero, *Bosquejo de una lengua universal* (1837), que forma el vocabulario tomando las radicales de las diferentes lenguas, en especial del latín; el segundo, *Sistema de una lengua universal* (1838), que se limita a proponer el uso del latín, aumentado con voces no conocidas por los romanos; y, finalmente, la *Langue universelle et analytique* (1844) de E.T. Vidal, que "no es más que un audaz plagio de la *Pasigraphie* de Maimieux, con algunas ideas de Delormel".

Varios proyectos emanados de miembros de la Comisión fueron, asimismo, sometidos a examen. El primero que se prestó a expresar sus ideas fue el abate Latouche, quien expuso su sistema sobre la clasificación de las ideas. Admitida la necesidad de una buena clasificación antes de formar la lengua, sostuvo que todas las voces se refieren a tres fundamentales: *cortar*, *transportar* y *juntar*, las cuales están representadas en el hebreo por onomatopeyas, siendo las raíces de todas las palabras del idioma. La conclusión era que la lengua universal había de formarse con elementos onomatopéyicos de la lengua hebrea, primero, y de las demás lenguas después. Tras reñido debate en el que el abate acabó por refugiarse en la Biblia, el sistema de Latouche fue desechado, y él se retiró de la Comisión.

De los proyectos prácticos remitidos por miembros de la Comisión, el primero sometido a examen fue el de Letellier de Amiens, quien fundó su sistema en el mal principio, ya condenado por la Comisión, de que se tomara por base el celta (que creía era la lengua primitiva), el galo y la vieja lengua francesa, tronco de las demás lenguas: latín, griego, hebreo y sánscrito. El proyecto fue unánimemente rechazado, y Letellier siguió el ejemplo de Latouche.

Pasó la Comisión a examinar el proyecto de otro de sus miembros, la *Monopanglota*, de Gagne. Fue calificado de "idioma grotesco, compuesto de palabras tomadas de todas las lenguas vivas y muertas". Y Gagne siguió las huellas de Latouche y Letellier de Amiens.

También presentó a la Sociedad un proyecto el sabio lingüista Vaillant de Bucarest, quien sostenía que la lengua universal existe ya, y que no hay más que ir recogiendo sus elementos esparcidos por aquí y por allá. Su sistema reposaba exclusivamente sobre las raíces, las onomatopeyas, las etimologías y los símbolos, es decir, "sobre todo aquello que la Comisión había rechazado". La Sociedad sometió este sistema al juicio de la Comisión, pero el autor no quiso someterse a él, teniéndola por incompetente.

La Comisión fue examinando algunos proyectos o esbozos, hasta que, al fin, vino a ocuparse en "dos proyectos serios y completos de lengua universal *a priori*; proyectos conformes con las ideas de la Comisión". Uno de ellos, debido a Letellier de Caen, que la Comisión tachó de demasiado artificial y muy complicado, aunque excelente en teoría. El otro era el de Bonifacio Sotos Ochando: "De todo lo que precede —escribe Henricy<sup>35</sup>—, resulta que el proyecto de lengua universal del Sr. Sotos Ochando es superior bajo todos los aspectos a los demás que hemos examinado; que está ejecutado conforme a las ideas de la Comisión; que sin alterarle en sus bases y principios puede sufrir mejoras y modificaciones convenientes, como lo desea el mismo autor. Estamos lejos de hallarle perfecto, ya le hemos hecho alguna crítica, puede que se presenten otros mejores; pero entre tanto la Comisión opina que se tome desde hoy en gran consideración el proyecto del Sr. Sotos Ochando, con exclusión de todos los que hasta aquí se conocen, y que se trabaje eficazmente para mejorarle, vulgarizarle y hacerle adoptar".

El proyecto de Sotos Ochando que, en 1858, obtiene el citado informe favorable de la Sociedad Lingüística de París gozaba ya también en España de favorable acogida. Las primeras publicaciones de Sotos sobre el tema fueron los artículos aparecidos en el *Heraldo*, en 1845. Tras pronto y favorables testimonios<sup>36</sup> de los periódicos y de los literatos más distinguidos

(35) En la *Tribune des Linguistes* (1858), p. 158.

(36) Entre los múltiples escritos loando el proyecto de Sotos se puede ver: La Redacción de *La Iberia Médica*, 5 de abril de 1859: "Cuatro palabras sobre el proyecto de lengua universal", pp. 263-265. José del Ojo y Gómez, *La lengua universal. Breves consideraciones sobre esta cuestión patriótica*. Madrid, 1860. Florencio Janer, *La lengua universal. Cuestión internacional*. Madrid, 1860. José Serra (Obispo de Puerto-Victoria), "Ventajas de la Lengua universal de Sotos Ochando en las misiones", en el *Faro Nacional*, nº 162. Alejandro Menéndez de Lúcar, *Establecimiento de la lengua universal. Cuestión práctica*. Madrid, Impr. de T. Fontanet, 1860. Lope Gisbert, *Boletín de la Sociedad de Lengua universal: "Programa"*. Madrid, 1861. Y, de modo especial, el libro de P. Mata citado en la nota 33.

de la corte (reunidos en el Ateneo bajo la presidencia de Martínez de la Rosa), publica Sotos un bosquejo de *Proyecto de una lengua universal* (Madrid, 1851). En 1855, las Cortes Constituyentes, a propuesta de una comisión especial presidida por Antonio de los Ríos y Rosas, declararon que este proyecto era “digno de la atención del Gobierno y del aprecio de la nación”. En 1855 se publica en París el *Projet d'une langue universelle*, edición de la obra de 1851, muy ampliada con múltiples adiciones, bajo la dirección del propio Sotos y traducida al francés por el abate A.M.Tource. Esta obra es la que presenta a la Sociedad de Lingüística de París y la que recibe el informe favorable. Finalmente, en 1862, publica Sotos en castellano, en Madrid, el *Proyecto de una lengua universal*, que contiene lo mismo que la obra en francés de 1855, pero con cinco adiciones más, que no modifican la esencia del proyecto.

Con el lisonjero dictamen recibido en París, volvió Sotos a Madrid y remitió su Proyecto a informe del Consejo Real de Instrucción Pública. Y con el informe favorable emitido por esta corporación, acudió al ministro de Fomento, Marqués de Corvera, y al director de Instrucción Pública, José Moreno López, quienes dispensaron su protección al proyecto.

En el Ateneo científico y literario de Madrid, para empujar la realización práctica del proyecto de Sotos, se organizó *La sociedad de lengua universal*<sup>37</sup>, que comenzó con 40 socios fundadores, y después se fueron agregando otros muchos de todas las provincias de España (en 1862 llegó a reunir 160 socios). Las Cortes presupuestaron a la Sociedad una cantidad suficiente para los gastos de la misma. Como la de París, esta Sociedad tuvo su periódico (mensual): *El Boletín de la Sociedad de Lengua universal*. Su director fue el catedrático del Instituto de Murcia Lope Gisbert, quien fue nombrado (y pagado) por el gobierno para que ayudase a Sotos en sus tareas, ya que éste, en 1861, sufrió un ataque de apoplejía que le imposibilitó para todo trabajo intelectual. Para la enseñanza práctica del idioma universal, la Sociedad abrió dos cátedras, una en el Ateneo y otra en el local propio de la Sociedad. Las lecciones dadas en el Ateneo por el catedrático de Medicina en la Universidad Central, el ilustrado Pedro Mata, fueron oídas por un numeroso concurso, y, luego, fueron puestas en forma de libro<sup>38</sup>. Mata, im-

(37) En el art. 1º de los Estatutos de esta Sociedad se dice que su objeto es el fomentar por todos los medios que estén a su alcance, tanto en España, como en las naciones extranjeras, la formación, establecimiento, propagación y conservación de una lengua internacional; pero no vulgar. Sobre los trabajos de la Sociedad véase la *Memoria* de Lope Gisbert inserta en el *Boletín de la Sociedad de lengua universal*. Madrid, 1861.

(38) *Confert* nota 33.

Las palabras destinadas a significar cada una de estas clases serán adjetivos, siendo sus letras radicales: *pan*, para los reinos; *pen*, para los tipos; *pin*, para las tribus; *pon*, para los órdenes; y *pun*, para las familias; y como cada vocal admite cinco diptongos, cada clase puede admitir cinco grados en las subdivisiones; y por medio de los triptongos cada clase podría admitir hasta 25 grados.

Las clasificaciones inferiores parten de los géneros y admiten cinco grados, que se pueden denominar: *géneros*, *especies*, *variedades*, *diferencias* y *matices*.

Los nombres de los géneros serán sustantivos, y se tomarán según el orden alfabético, siguiendo sus respectivas divisiones y subdivisiones.

Erigida la primera columna de la serie ordenada de las ideas, sólo resta construir la otra, a ella paralela, con piezas lingüísticas y con la correspondiente ordenación jerárquica. Se consigue, así, una lengua "racional, lógica, analítica, fundada en la relación íntima entre las ideas y sus signos, y producto de una clasificación metódica de todas las nociones adquiridas y por adquirir". Para el caso no sirven las lenguas históricas conocidas; por lo que hay que confeccionar una lengua totalmente nueva, *a priori*, con arreglo a esa clasificación de nociones, adoptando el mismo orden lógico para los signos que el establecido para las ideas.

Penetrado de estas ideas, Sotos dio mano a su obra, que desarrolló en varios escritos, retocados y aumentados en ediciones sucesivas. La edición última (1862) del *Proyecto de una lengua universal* abarca las materias siguientes:

— Un prólogo de Pascasio Lorrio, gran autoridad en materia de Música, a quien Sotos ganó para su causa, convenciéndole de lo útil y de lo posible que era una simplificación del lenguaje musical por medio de la aplicación conveniente de los principios de la lengua universal de Sotos <sup>44</sup>.

— Reglas para conocer por la letra final la clase de palabras en la Lengua Universal. Y tabla de la significación de las palabras polisílabas por su letra inicial.

— La primera sección comprende la gramática de esta lengua. El capítulo 1<sup>o</sup> de esta sección recoge las bases y el alfabeto de esta lengua. El alfabeto consta de 20 letras, tomadas del alfabeto latino, 5 vocales, que son: A, E, I, O, U, y 15 consonantes, que son: B, C, D, F, G, J, L, M, N, P, R, S, T, Y, Z. A las que cabe añadir facultativamente (por eufonía) la H y la E muda. Cada una de las letras tiene constantemente y sin excep-

(44) Según Sotos, *Proyecto...*, ed. cit., p. 172, Pascasio Lorrio compuso, con intención de publicarlo, un folleto en el que exponía todo un sistema de la música fundado en el método general de la Lengua Universal. No he comprobado si el mencionado folleto fue realmente publicado.

ción el mismo sonido, cualquiera que sea su posición y combinación con otras.

Pasa luego a la construcción de algunas partes del discurso:

— Los *sustantivos* son todos polisílabos que acaban en vocal, por ejemplo, *enila* (*mano*), *lagu* (*padre*). Son declinables y tienen 5 casos: nominativo, acusativo, dativo, genitivo y vocativo. Se declinan anteponiéndoles los 5 monosílabos: *la, le, li, lo, lu*, o posponiéndoles éstos otros: *al, el, il, ol, ul*.

— Los *adjetivos* son polisílabos que terminan en *N*, y se declinan, bien anteponiéndoles los monosílabos *na, ne, ni, no, nu*, bien anteponiendo las vocales *a, e, i, o, u* a la *N* característica.

El plural de los sustantivos y adjetivos se forma añadiendo una *z* al singular.

Ejemplos de declinación:

Nombre: padre = lagu				Adjetivo: caritativo = uliben	
Nom.	el padre	la lagu o lagual		na-uliben	o ulibean
Acus.	al padre	le lagu	laguel	ne-uliben	ulibeen
Dativo	para el padre	li lagu	laguil	ni-uliben	ulibein
Genit.	del padre	lo lagu	laguol	no-uliben	ulibeon
Voc.	oh padre	lu lagu	laguul	nu-uliben	ulibeun

El capítulo 2<sup>o</sup> está dedicado a la sintaxis: concordancias, régimen y construcción u orden de las palabras. El capítulo 3<sup>o</sup> trata de la pronunciación, prosodia (todos los polisílabos terminados en vocal —que son todos los sustantivos— tendrán el acento sobre la penúltima sílaba; los que terminan en consonante lo tendrán sobre la última), ortografía y licencias. Y vuelve, a continuación, sobre la construcción de las restantes partes del discurso:

Los *verbos* son todos polisílabos. Su radical acaba en *ar, er, ir, or, ur*, y se conserva entera en todos los tiempos y personas y en las voces verbales. Todos son regulares, y se conjugan según las reglas siguientes:

1) Las sílabas *sa, se, si, so, su* antepuestas o pospuestas al verbo significan que éste es activo, recíproco, neutro, unipersonal y pasivo, respectivamente.

2) Las consonantes *B, C, D, F, G, J*, que siguen a la *R* característica del verbo, denotan, respectivamente, los modos indicativo, condicional, subjuntivo, volitivo (imperativo), impersonal y gerundio.

3) Las vocales *A, E, I*, cuando siguen a las dichas consonantes, caracterizan el tiempo pasado, presente o futuro.

4) Las personas se distinguen por la consonante final, que son las seis siguientes: *l, m, n, r, s, t*, para la primera, segunda y tercera, del singular y del plural.

Ejemplo de conjugación:

Radical: *ucelar-sa* = *amar*

La sílaba *sa* indica que el verbo es activo; puede, según las licencias, suprimirse.

### Modo INDICATIVO, B

PRETERITO absoluto		yo amé . . . . .	Ucelarbal
		tú amaste. . . . .	Ucelarbam
		él amó . . . . .	Ucelarban
		nosotros amamos. . . . .	Ucelarbar
		vosotros amasteis. . . . .	Ucelarbas
		ellos amaron . . . . .	Ucelarbat
„	anterior	yo había amado. . . . .	Ucelarbaal
„	simultáneo	yo amaba. . . . .	Ucelarbael
„	posterior	yo había de amar. . . . .	Ucelarbail
„	perfecto	yo he amado . . . . .	Ucelarbaol
PRESENTE		yo amo . . . . .	Ucelarbel
FUTURO imperfecto		yo amaré . . . . .	Ucelarbil
„	perfecto	yo habré amado. . . . .	Ucelarbial
„	posterior	yo habré de amar. . . . .	Ucelarbiil

### Modo CONDICIONAL, C

pasado	yo hubiera amado . . . . .	Ucelarcal
presente	yo amaría . . . . .	Ucelarcel
futuro	yo habría de amar . . . . .	Ucelarcil

### Modo SUBJUNTIVO, D

PRETERITO perfecto		yo haya amado . . . . .	Ucelardal
„	anterior	yo hubiere amado . . . . .	Ucelardaal
„	simultáneo	yo amare . . . . .	Ucelardael
„	posterior	yo hubiese de amar . . . . .	Ucelardail
PRESENTE		yo ame . . . . .	Ucelardel
FUTURO		yo amare . . . . .	Ucelardil

### Modo VOLITIVO (IMPERATIVO), F

volitivo	ama tú . . . . .	Ucelarfam
imperativo	„ . . . . .	Ucelarfem
suplicativo	„ . . . . .	Ucelarfim
excitativo	„ . . . . .	Ucelarfom
permisivo	„ . . . . .	Ucelarfum

### Modo IMPERSONAL (o INFINITIVO), G

pasado	haber amado . . . . .	Ucelarga
presente	amar . . . . .	Ucelarge
futuro	haber de amar . . . . .	Ucelargi

### Modo PARTICIPIO

pasado	el que amó o amaba. . . . .	Ucelargan
presente	el que ama. . . . .	Ucelargen
futuro	el que amará o ha de amar	Ucelargin

### Modo GERUNDIO, J

pasado	habiendo amado . . . . .	Ucelarja
presente	amando . . . . .	Ucelarje
futuro	habiendo de amar . . . . .	Ucelarji

Los sustantivos y adjetivos verbales.

Su formación es análoga a la de los tiempos; se hace añadiendo a la raíz las sílabas siguientes:

#### *Los sustantivos y adjetivos verbales*

Su formación es análoga a la de los tiempos; se hace añadiendo a la raíz las sílabas siguientes:

**MA** para significar el agente (el autor de la acción). Ejemplos:

Ucelar.....amar;	Ucelar-ma.....el amante o amador
Obiger.....meditar;	Obiger-me.....meditación
Udofir.....humillar;	Udofirmin.....humillante
Epuber....alimentar;	Epubermin...alimenticio
Uboror....temer;	Ubororme.....temor

**NA** para expresar la cosa hecha (el resultado de la acción). Así: *bol-carna* = pintura.

**NE** para expresar la acción recibida por una persona o cosa: *Ajeber-ne* = división.

**NI** para expresar la capacidad: *Eporir-ni* = visibilidad.

**NO** para expresar la facilidad: *Ajepar-no* = quebradura.

**NU** para expresar el mérito: *Udedar-nu* = alabanza.

Y añadiéndoles la *N* serán adjetivos: *Riocor-nin* = asequible

*Ajepar-non* = quebradizo

*Uderdar-nun* = laudable

Otros verbales resultan de añadir las sílabas siguientes:

**PA** expresa el lugar de la acción: *Epicar-pa* = comedor

**PE** expresa el tiempo: *Egelar-pe* = la época de la siega

*PI* expresa el objeto en que se verifica la acción: *Siegir-pi* = mercado  
*PO* expresa el instrumento: *Epufer-po* = peine

Los *adverbios*, sean monosílabos o polisílabos, se forman todos añadiendo una *C* a la radical. Ejemplo: *Tijan* = útil; *tijac* = últimamente.

Las *preposiciones* son todas monosílabas, que empiezan por consonante y acaban en vocal, y se forman siguiendo una clasificación lógica: Las que expresan relaciones de *proximidad* empiezan por *B*; si relaciones de *posición*, por *C*; si relaciones de *presencia*, por *D*; si relaciones de *materia, causa, influencia* y *exclusión*, por *F*; si relaciones de *semejanza*, por *G*.

Las *conjunciones* son todas monosílabas, que empiezan por consonante y acaban en *L*, clasificadas también lógicamente: Las *copulativas* y *disyuntivas* empiezan por *B*; las *extensivas*, por *C*; las *argumentativas*, por *D*; las *ampliativas*, por *F*; las *adversativas*, por *G*; las *comparativas*, por *J*; las *causales*, por *L*; las *inales*, por *M*; las *condicionales*, por *N*; las *de tiempo*, por *P*.

Las *interjecciones*, también formadas de manera regular, acaban todas en *F*.

Los *artículos* son todos monosílabos, que empiezan por vocal y terminan en *L*. Son cinco: *AL*, para determinar que los nombres son propios; *EL*, para los nombres tomados en sentido general; *IL*, para los nombres tomados en un sentido determinado; *OL*, para el sentido indeterminado de cosas que se cuentan, o no.

Los *géneros* se expresan por los monosílabos siguientes: *AN*, para el masculino; *EN*, para el femenino; *IN*, para el epiceno; *UN*, para los adjetivos sustantivados.

Los *nombres que no admiten traducción* se distinguen con diptongos iniciales: *AE* se pondrá delante de los nombres propios de varones o machos; *AI*, delante de los de hembras; *AO*, delante de empleos civiles, militares, etc.; *AU*, delante de empleos eclesiásticos; *EA*, delante de los nombres de las partes del mundo, etc.

*Voces modificativas*: Son también monosílabos que acaban en *N*, y son clasificadas según que la consonante inicial sea: *B*, para los comparativos en más; *C*, para los comparativos en menos; *D*, para los comparativos de igualdad; *F*, para los comparativos de proporción; *J*, para los superlativos por mucho; *L*, para los aumentativos; *M*, para los diminutivos; *N*, para los negativos; *P*, para los graduales.

Asigna, asimismo, otros monosílabos debidamente clasificados para los nombres técnicos, para las voces metafóricas, para las voces derivadas y para las voces compuestas.



— La segunda sección se hace cargo de las propiedades y ventajas de la lengua inventada por el autor. En el capítulo 2º de esta sección, al hablar de las ventajas del diccionario, esboza un proyecto de diccionario, tarea en la que Sotos trabajó hasta su muerte. Sería deseable, según el autor, establecer tres clases de diccionarios: uno, en compendio; el segundo, ordinario; y el tercero, muy ampliado, con definiciones y observaciones oportunas. Los dos primeros serán de utilidad para adquirir mediano o buen conocimiento de las partes de la lengua. Pero las ventajas más notables se encontrarán en el tercero, “que se podrá considerar como una enciclopedia poco voluminosa, pero mucho más universal que todas las conocidas; pues comprenderá, si no todo lo que hay que saber en las ciencias, a lo menos sus puntos más importantes”<sup>45</sup>

En efecto, según la mecánica de esta lengua, cada palabra es una definición que va comprendiendo, según el orden de las letras, los géneros superiores e inferiores a que pertenece el objeto significado, llegando hasta el género más próximo, en que aún se confunde con otros objetos, y terminando por la diferencia específica, que lo distingue de todos los demás, y que estará significada por su última radical. Así, por ejemplo, al poner *A* inicial, se dará una idea de lo que son los cuerpos en general. Al poner la *E*, se dará una idea de lo que es la vida. Al poner *Eb*, se señalarán los caracteres de la vida vegetal; al poner *Em*, los de la vida animal; al poner *Er*, se explicará lo que caracteriza en general un individuo animal. Así la voz *Erola* (camello) lleva en sí misma las ideas de vida, de animal, de vertebrado, de mamífero, de rumiante, etc.

No insistiremos más en las críticas a las que quedan expuestas las construcciones *a priori* de los vocabularios. Sólo volveremos a señalar el supuesto (nunca probado) de que parten los autores para tal construcción: que la clasificación sistemática de nuestras ideas se corresponde con la clasificación de todos los objetos por géneros y especies; y que la única relación concebible entre ideas o entre objetos es la de género — especie, y por ello, toda proposición es de tipo atributivo sometida al principio supremo de *praedicatum inest subiecto*. “El más grave error de los autores de este tipo de proyectos —dice Couturat— consiste en suponer que los elementos simples de nuestras ideas son un pequeño número, y pueden ser representados por una colección de letras o de sílabas lo bastante reducida como para ser fácilmente retenida”.

— En la sección 3ª del libro responde Sotos a cierto número de objeciones que algunos le han puesto a su proyecto; objeciones que, a

(45) *Proyecto...*, edi. cit., p. 60.

su modo de ver, no van contra el proyecto en cuanto tal, sino que vienen a señalar algunos inconvenientes parciales, relativos a la adopción por todos de la nueva lengua; los cuales, aun admitidos en toda su extensión, no harían más que atenuar algunas de las ventajas de la lengua universal.

— En la sección 4<sup>a</sup> vuelve sobre algunas cuestiones relativas al proyecto: sobre la universalidad de su uso; sobre el número de letras del alfabeto de esta lengua; sobre las clasificaciones; sobre el uso de acentos, y sobre el artículo.

— La sección 5<sup>a</sup> comprende tres apéndices, publicados con anterioridad como artículos en revistas. El primero trata sobre la teoría filológica de los verbos; el segundo, sobre la nomenclatura del lenguaje químico; y el tercero tiene por objeto resolver el problema siguiente: ¿cómo conocer y aprender en menos de una hora el significado de seis millones de palabras?

Finalmente, la edición de 1861 acaba con 5 adiciones sobre la constitución y trabajos de la *Sociedad de Lengua universal*; sobre la aplicación de la base de la lengua universal a la Música, etc.

Nos parece conveniente terminar la exposición del proyecto de Sotos con el comentario a ese problema que plantea en la sección 5<sup>a</sup>, porque tanto su planteamiento como su solución son sintomáticos de la ilusión que padece el autor.

Para resolver el citado problema, ejemplificado con 6 millones de soldados de una nación, procede Sotos de la siguiente manera: establece una lista de 100 sílabas de 2 letras que, cuando son las primeras de una palabra, significan las divisiones de las respectivas comandancias. Así:

Comandancia	Servicio activo	De reserva	Provincial	Milicia nacional	De somatén
1 <sup>a</sup> Madrid	Ba.	Be.	Bi.	Bo.	Bu.
2 <sup>a</sup> Mancha	Ca.	Ce.	Ci.	Co.	Cu.
3 <sup>a</sup> Toledo	Da.	De.	Di.	Do.	Du.
...	...	...	...	...	...
...	...	...	...	...	...
...	...	...	...	...	...
20 Aragón	At.	Et.	It.	Ot.	Ut.

Estas 100 sílabas, cuando son las segundas de las palabras, significan las compañías de los respectivos batallones; obteniendo, así, 10.000 nombres

diferentes. Y, finalmente, esas 100 sílabas, cuando son las terceras de una palabra, significan los soldados de las respectivas compañías, obteniendo, de este modo, 1.000.000 de nombres o subdivisiones de tres sílabas: la primera sílaba indica una de las 100 divisiones de las comandancias; la segunda sílaba indicará una de las 100 compañías de los batallones; y la tercera sílaba indicará uno de los 100 soldados de la compañía. Tenemos, así, el nombre militar de un millón de soldados. “Finalmente, si a estas tres sílabas añadimos una de las vocales *a, e, i, o, u*, tenemos los nombres respectivos de la mujer, padre, madre, hijo e hija de dicho soldado: es decir, que tenemos conocidos los nombres de seis millones de personas... sin que pase ninguno de siete letras, y siendo fácil de aprenderlos en una hora” (p. 151).

Este último pasaje revela el error del autor en la resolución del problema. En primer lugar, si “tenemos conocidos los nombres”, ¿por qué va a ser difícil o “fácil de aprenderlos en una hora” o en un millón de horas? El error parte de la ambigüedad con que Sotos usa la expresión “conocer un nombre”. Lo que se “conoce” con las divisiones establecidas es el procedimiento (la función) de formar 6 millones de nombres, como, por ejemplo, el geómetra “conoce” el procedimiento de formar las  $2n$  transformaciones de un polígono regular de  $n$  vértices. Pero tal procedimiento de división (el conocimiento de la función) no nos proporciona el conocimiento (el que hayamos aprendido o retenido) de la *significación* de los nombres (el argumento de dicha función); de modo análogo a como en Geometría el teorema de Klein sobre las transformaciones (o isometrías) del “diedro” no nos proporciona el conocimiento de (el que hayamos aprendido) la significación de la rotación  $\frac{2\pi}{n}$  de uno de sus ángulos sobre su centro.

Para conocerla hay que saber (acordarse) de las letras de los ángulos y de su posición. Y para aprender la significación de los nombres formados por Sotos hay que aprender la correspondencia establecida entre ellos y las ideas que deben expresar. El problema, queda, pues, sin resolver en el plano práctico: para aprender que *METALI* es el tercer soldado de la escuadra 7<sup>a</sup> de la 1<sup>a</sup> compañía del 13<sup>o</sup> batallón de reserva del 8<sup>o</sup> ejército, o bien disponemos de una prodigiosa memoria para recordar todas las letras y sílabas de cada clase, o bien necesitamos la consulta a las tablas. No era otra la objeción que ya Descartes ponía al proyecto de Vallés, del que tuvo noticia a través de Mersenne <sup>46</sup>.

(46) *Confert* M. Mersenne, *Correspondance*, II, pp. 323-29.

## PROYECTOS POSTERIORES AL DE SOTOS

La Sociedad de lingüistas de París con sus principios teóricos y el proyecto de Sotos Ochando como realización práctica de esos principios constituyen el cénit de la tradición iniciada en el siglo XVII para la búsqueda de una lengua filosófica o *characteristica universalis*. A partir de los años 60 del siglo XIX los proyectos de lengua universal, se basan, en su mayoría, en otros presupuestos bien diferentes de los que habían configurado los ideados en los siglos XVII y XVIII. Tales presupuestos teóricos se habían ido imponiendo como resultado de varias e importantes investigaciones: descubrimiento del sánscrito, desarrollo de la gramática comparada (Bopp, Schlegel), de la gramática histórica (Grimm, Burnouf) y de la lingüística general de Schleicher. Decaen ciertos temas, como el de la búsqueda de la *Ursprache* (la lengua original) y entra en declive también la gramática general al modo de la de Port-Royal, de Volney o de Destutt de Tracy. En cambio pasan a primer plano nuevos problemas, como el de la clasificación de las lenguas, y tiene lugar el advenimiento de la fonética, que se integra como ciencia auxiliar de toda investigación lingüística. La obra de Schleicher (1821-1867) constituye el coronamiento del período que comienza con Schlegel y el punto de partida de las síntesis modernas. La tesis central de Schleicher, según la cual la lengua no es un hecho social —no cabe, por lo tanto, la construcción arbitraria, convencional de una lengua *a priori*—, sino una obra de la naturaleza —es un organismo, y en cuanto tal organismo natural sometido a leyes necesarias—, hace de la Lingüística una ciencia natural, distinta de la antigua filología, que sí era una ciencia humana. La nueva Lingüística considera a la lengua como un organismo sometido a las leyes darwinianas de la evolución. Según Schleicher —que retoma la clasificación de las lenguas establecida por Schlegel y aceptada por Bopp: lenguas aislantes, como el chino; aglutinantes, como el turco; y flexivas como el sánscrito—, las lenguas evolucionan desde el estadio prehistórico, que es ascendente, siendo el cénit el estadio flexional puro, hasta el estadio histórico, que constituye la decadencia, con la desagregación del sistema flexional.

La tesis de que la lengua es un organismo excluye, al igual que en las ciencias naturales, todo razonamiento *a priori* sobre la misma. Una lengua no constituye una estructura dada, en cuanto momento determinado, a partir de principios abstractos, sino que es un ser orgánico, que está constantemente cambiando, que se desarrolla a partir de un estadio anterior diferente por adaptación a las condiciones externas y cambiantes. Por lo que se hace preciso el estudio de las etapas sucesivas de cada lengua y la comparación de unas lenguas con otras. El descubrimiento del sánscrito, a finales del siglo XVIII, fue un hecho decisivo para el desarrollo de la fi-

lología comparada. Y la filología comparada dio un fuerte impulso al desarrollo de la fonética: las leyes fonéticas, establecidas por Jakob Grimm en 1822 y precisadas por Verner en 1875, hicieron que triunfara el principio metodológico de la regularidad de los cambios fonéticos proclamado por los neogramáticos. De manera que la evolución según leyes era característica, no sólo de las ciencias “naturales”, sino también de las ciencias “sociales”. Y los neogramáticos, por influencia de la biología evolucionista, fueron buscando una teoría del cambio lingüístico basada en “leyes de evolución”.

La gramática comparada y la teoría lingüística de los neogramáticos marcan necesariamente una nueva orientación a los proyectos de lengua universal ideados hacia finales del siglo XIX. Es así como, por ejemplo, Selbor basa su proyecto en “la aplicación detallada de una cumplida *gramática* verdaderamente filológica”; Liptay busca “iniciar una ciencia nueva, la filología aplicada, que trata de colocar al lado de su hermana oficialmente reconocida, la filología comparada”; y, en general, la mayoría de los sistemas de lengua universal ideados a partir de 1880 son sistemas *a posteriori*, sistemas que no obedecen a principios (o reglas) abstractos, fijados de antemano, sino que buscan los principios universales en las gramáticas y en las lenguas históricas <sup>47</sup>. Los antiguos proyectos de lengua “filosófica” o *a priori* son considerados ahora “absolutamente quiméricos”. Más que “inventar”, se trata de “descubrir” la lengua universal, porque, “en realidad, existe ya un vocabulario internacional mucho más rico y más amplio de lo que se cree <sup>48</sup>. Si la *Société internationale de Linguistique* de París había dejado sentados, en 1855, los principios teóricos de la construcción *a priori* y arbitraria de la lengua universal, rechazando todos los sistemas que son imitaciones de las lenguas históricas o están fundados sobre similares principios, la *Association internationale des Academies*, fundada también en París en 1900, busca la construcción de una lengua artificial análoga a nuestras lenguas naturales, y “destinada, no a reemplazar en la vida individual de cada pueblo los idiomas nacionales, sino a servir a las relaciones escritas y orales entre personas de lenguas maternas diferentes” (punto 1º de la *Déclaration* que constituye el programa oficial de la *Délégation* nombrada por dicha Asociación <sup>49</sup>.

(47) A este respecto merece señalarse la atención de que fue objeto el vascuence. En 1886, el vascófilo alemán, Karl Hannemann, fundador de la revista *Euskara*, publica en Berlín un artículo intitulado *Eine Lanze zu Gunsten des Baskischen als Universal Sprache*. En él propugna Hannemann la lengua vasca como lengua universal, por reunir, según él, todas las condiciones para desempeñar tal función. Confert Julio de Urquijo, *Lengua internacional y lenguas nacionales: El “euskera” lengua de civilización*. San Sebastián, Impr. de Martín Mena, 1919.

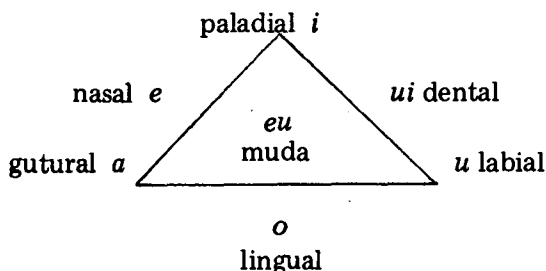
(48) Couturat, L., *Pour la langue internationale*. Paris, Impr. Paul Brodard, 1903, p.16.

(49) *Ibidem*, p.31.

El autor de este trabajo no pretende, según declaración propia, desarrollar minuciosamente una nueva lengua universal, en competencia con el sistema de Sotos o con el *Volapük*, sino designar y trazar los límites y huellas principales que, a su juicio, debe contener y servir de guía a todo trabajo sobre idioma universal que esté basado en los inmutables principios de la verdadera ciencia filológica. La construcción del idioma universal ha de partir, según Selbor, de un detenido examen de las formas comunes a la mayor parte de las lenguas, deduciendo lógicamente las leyes más universales que presiden toda manifestación del pensamiento. Dichas formas, así como su exteriorización por signos y sonidos, han de quedar sujetas a un sistema invariable y científico. Por lo cual la tarea consiste en la construcción de un doble sistema: *fonético e ideológico*.

1.— *El sistema fonético.*

Para la construcción del sistema fonético procede Selbor *a posteriori*: apela al triángulo horcheliano, “de indudable certeza y utilidad en la filología moderna”, que distingue las vocales según el órgano bucal sobre el que descansan, de la manera siguiente:



Esta clasificación de las vocales es aplicada, asimismo, a sus respectivas consonantes, que, por lo mismo, constituyen seis *órdenes* bien precisos, desarrollados cada uno en sus tres *grados* naturales: *suaves, fuertes, aspirados*. Se obtiene, así, un sistema completo de sonidos naturalmente ordenados, “con arreglo a la más estricta filología”. A dicho sistema corresponde otro de signos, con lo que se obtiene un verdadero “alfabeto filológico”, sistematizado en órdenes y grados, totalmente regular, puesto que cada letra tiene un valor fonético invariable.

Tomando como base la grafía latina (y manuscrita), establece Selbor

(50) *Estudo filológico sobre lingua universal*, por L. Selbor. Madrid, impr. de Infantería de Marina 1888.

los signos para las seis vocales, y a partir de ellos construye los de sus respectivas consonantes, agregando a aquéllas un trazo superior para las suaves, inferior para las fuertes y ambos (superior e inferior) para las aspiradas. Así:

### Letras y sus nombres

Muda.....o - eu

Vocales	Guturales	Nasales	Paladales	Linguales	Labiales	Dentales
Definidas	e a	ɛ e	h i	u o	o u	a ui
Suaves	l ga	ɸ ñe	h yi	ɔ lo	ɸ bu	ɔ dui
Consonantes Fuertes	ɸ ca	ɸ ne	ɸ chi	ɸ ro	ɸ pu	ɸ tui
Aspiradas	ɸ ja	ɸ me	ɸ shi	ɸ so	ɸ fu	ɸ zui

#### 2.— El sistema ideológico

El método que Selbor utiliza para la elaboración del vocabulario difiere sustancialmente del utilizado en la elaboración del alfabeto. No se para, ahora, a examinar “las formas comunes a la mayor parte de las lenguas”, como, por ejemplo, hace Liptay, sino que procede de manera *a priori* en la construcción de vocablos.

Los vocablos se forman con este vocabulario filológico de acuerdo con las siguientes normas:

1) Quedan eliminados los diptongos, las sílabas constructas, las palabras con más de tres raíces.

2) Queda suprimido el acento gráfico; y, siendo imposible prescindir del fonético, se pronunciarán *largas* las terminadas en consonante, y *llanas* las acabadas en vocal.

3) La vocal última de la palabra llana expresará la *declinación* (3 casos: nominativo, acusativo y dativo con ablativo; y dos números: singular y plural), mientras que la vocal penúltima acentuada pertenecerá siempre a la *conjugación*.

4) La vocal primera de la palabra (anterior a la (o las) de la raíz) expresa la determinación (artículo y género).

5) La letra o letras posteriores a la vocal acentuada se consideran *terminaciones*; las anteriores, constituyen la *raíz*.

Las raíces se dividen en *categorías* —expresadas siempre por las consonantes, y significando los conceptos reales y posibles, clasificados gradualmente de lo más abstracto a lo más concreto— y *ontológicas* —expresadas siempre por las vocales, y significando al ser más abstracto, las meras abstracciones, expresadas comunmente por los accidentes gramaticales.

Las especies ontológicas expresadas por las vocales, según el lugar

que ocupan en la palabra, son cinco: La primera, representada por la vocal acentuada (la final de la palabra), es la *Declinación*. La segunda, representada por la penúltima vocal, es la *Conjugación*. La tercera, que precede a la conjugación, se denomina *Correlación*. La cuarta, que precede a la anterior, se dice *Composición*. La quinta, en fin, representada por la primera vocal de la palabra, es la *Determinación*, que comprende el artículo y el género.

La base real y concreta de aplicación de las especies ontológicas son las especies categóricas, representadas por las consonantes. Estas raíces categóricas, en representación legítima del mundo externo deben ser comprendidas en la universal trilogía: *acción, espacio y tiempo*, a que se reducen todos los objetos reales y posibles de nuestro conocimiento. La división de cada una de estas tres *precategorias* la suministra la comparación y estudio de las terminaciones. Las terminaciones son, pues, las que suministran el tipo y el molde exactísimos a que deben ajustarse las verdaderas raíces, y señalan la determinación de los seres con relación a su actividad, espacio y tiempo; fuera de cuyos extremos o modos no es concebible el ser, ni aun el nominal. Selbor ofrece, a continuación, la siguiente clasificación de estos modos generalísimos del ser (o ideas generalísimas):

(a) Con relación a la *acción*, suelen considerarse en: *potencia, acto y hábito*, pudiendo ser estos grados *positivos y negativos*.

(b) Con relación al *espacio*, vemos en ellos: la *esencia, extensión y forma*, representadas por la *especie, el género y la clase*, tanto *sustanciales* como *accidentales*.

(c) Con relación al *tiempo*: el *pasado, el presente y el futuro*, que podrán ser *absolutos o hipotéticos*.

Cada uno de estos 18 modos es representado por cada una de las 18 consonantes, según los agrupamientos que aparecen en la tabla siguiente (sustituídos los modos generalísimos, *acción, espacio y tiempo* por los más propiamente gramaticales: *verbales, nominales y temporales*).

## MODOS

	SIGNOS	Indicativo	Relativo
Verbales	ℓ	Potencia.....	Igual
	ɿ	Acto.....	Más
	ʃ	hábito.....	Máximo
	ʒ	ineptitud.....	Desigual
	ʒ	privación.....	Menos
	ʒ	caducidad.....	Mínimo





## TIEMPO PASADO

### Voz activa

Yo hice . . . . .	<i>jhe</i>	Yo había hecho . . . . .	<i>jobe</i>
Tú hiciste . . . . .	<i>jehn</i>	Tú habías hecho . . . . .	<i>jehn</i>
El hizo . . . . .	<i>jbo</i>	El había hecho . . . . .	<i>jbo</i>
Nosotros hicimos . . . . .	<i>jbo</i>	Nos. habíamos hecho . . . . .	<i>jbo</i>
Vosotros hicisteis . . . . .	<i>jbu</i>	Vos. habíais hecho . . . . .	<i>jbu</i>
Ellos hicieron . . . . .	<i>jba</i>	Ellos habían hecho . . . . .	<i>jba</i>

### Voz Pasiva

Yo fui hecho . . . . .	<i>jnbe</i>	Yo había sido hecho . . . . .	<i>jube</i>
Tú fuiste hecho . . . . .	<i>jnbu</i>	Tú habías sido hecho . . . . .	<i>jnbu</i>
El fue hecho . . . . .	<i>jbo</i>	El había sido hecho . . . . .	<i>jbo</i>
Nos. fuimos hechos . . . . .	<i>jnb</i>	Nos. habíamos sido hechos . . . . .	<i>jnb</i>
Vos. fuisteis hechos . . . . .	<i>jnbu</i>	Vos. habíais sido hechos . . . . .	<i>jnbu</i>
Ellos fueron hechos . . . . .	<i>jba</i>	Ellos habían sido hechos . . . . .	<i>jba</i>

### Voz Reflexiva

Yo me hice . . . . .	<i>jobe</i>	Yo me había hecho . . . . .	<i>jabe</i>
Tú me hiciste . . . . .	<i>jobu</i>	Tú te habías hecho . . . . .	<i>jabu</i>
El se hizo . . . . .	<i>jbo</i>	El se había hecho . . . . .	<i>jbo</i>
Nos. nos hicimos . . . . .	<i>jbo</i>	Nos. nos habíamos hecho . . . . .	<i>jbo</i>
Vos. os hicisteis . . . . .	<i>jbu</i>	Vos. os habíais hecho . . . . .	<i>jbu</i>
Ellos se hicieron . . . . .	<i>jba</i>	Ellos se habían hecho . . . . .	<i>jba</i>

3.— *La correlación* viene afectada por la vocal que, en la palabra, precede a la acentuada. La correlación tiene dos formas: *radical* y *auxiliar*, y tres términos: *sujeto*, *objeto* y *relación*. La forma radical ofrece la significación de la palabra “en un sentido directo, personal y absoluto”, por ejemplo, *autorizar*, *reconocer*, *obligar*, mientras que la forma auxiliar la ofrece de una manera “más abstracta, moral e indeterminada”, ofreciéndose generalmente como medio, procedimiento y detalle para facilitar el ejercicio de la primera, por ejemplo, *derecho*, *deber*, *justicia*.

Los términos —sujeto, objeto y relación— expresan la tendencia de los conceptos representados por sus letras, por ejemplo, *dar*, *hablar* (sujeto); *recibir*, *responder* (objeto); *ser*, *conversar*, *interrogatorio* (relación).

La representación fonética e ideológica de los referidos términos y formas es la siguiente:

Formas	Sujeto		Términos	Relación
		Objeto		
	Radical			
	$\ell$	$n$	$o$	
	Auxiliar	$u$	$a$	

Y, aplicando estas correlaciones a los órdenes y grados de las consonantes, se obtiene la cifra de 324 (18 consonantes que preceden a las 6 vocales por otras 18 consonantes que las siguen) raíces comprensivas cada una de seis palabras conjugables y declinables.

Ejemplo:		sujeto	objeto	relación
Forma	Radical	ℓℓ (autorizar)	ℓnℓ (reconocer)	ℓℓ (obligar)
		ℓy (mandar)	ℓny (obedecer)	ℓy (cumplir)
		ℓf (ordenar)	ℓnf (concordar)	ℓf (armonizar)
	Auxiliar	ℓℓ (derecho)	ℓℓℓ (deber)	ℓℓ (justicia)
		ℓy (premiar)	ℓny (merecer)	ℓy (recompensar)
		ℓf (gratificar)	ℓnf (agradecer)	ℓf (agradar)

4.— *La composición* recae sobre la vocal que antecede a la raíz correlación; dicha vocal va siempre precedida de su respectiva consonante, y las partículas así formadas (18 para cada elemento, esto es, 36), agregadas inseparablemente al principio de la palabra, expresan las circunstancias diversas de una misma idea, en orden con su actividad, perfección, prioridad, contrariedad, negación, imitación, frecuencia, etc. Se distinguen en la composición dos elementos: *básico* y *complementario*, y tres sentidos: *natural*, *inverso* y *figurado*. Su representación fonética es la siguiente:

Elemento		Sentidos		
		Natural	Inverso	Figurado
Elemento	Básico	ℓ	n	o
	Complementario	ø	u	a

El significado a que dan lugar las consonantes antepuestas a las vocales del elemento básico es:

ℓ	=	a : incoativo, preposición.
y	=	fico : terminación, efectivo.
f	=	re : frecuentativo, repetición.
ø	=	di : defectivo, debilitación.
y	=	des : privativo, suspensión.
f	=	circum : alrededor, determinación.

...  
...  
etc.

Y las consonantes antepuestas a las vocales del elemento complementario:

$\ell$	=	<i>con</i> : cooperativo, igualdad, compañía.
$\mathfrak{f}$	=	<i>extra</i> : ponderativo, exageración, exceso.
$\mathfrak{p}$	=	<i>per</i> : perfectivo, integridad, bien.
$\mathfrak{t}$	=	<i>tear</i> : (terminación) despreciativo, irregularidad.
$\mathfrak{m}$	=	<i>menos</i> : diminutivo, reducción, achicamiento.
$\mathfrak{a}$	=	<i>anti</i> : aversivo, oposición, dificultad.

...  
...  
etc.

5.— *La determinación* se ocupa de la vocal inicial, unida incidentalmente a la palabra para afectar sólo al sustantivo o a cualquier otra parte de la oración que haga sus veces, por medio de dos artículos: *determinativo* e *indefinido*, y tres géneros: *masculino*, *femenino*, e *indiferente* o *común*. Las vocales distintivas son:

		Géneros		
		Masculino	Femenino	Indefinido
Artículos	Determinativo	$\ell$	$\eta$	$o$
	Indefinido	$\phi$	$u$	$a$

Ejemplo de palabra ideológica y su análisis:  $o\mathfrak{f}u\eta\eta\mathfrak{h}\phi\mathfrak{g}e$

La primera vocal, comenzando por el final, esto es, la gutural  $e$ , que marca la declinación, determina el nominativo singular. La segunda vocal, la  $\phi$ , marca la conjugación, clasificándola por voz activa del modo relativo. La tercera vocal, la  $\eta$ , se aplica a la correlación, designando aquí el objeto de la forma radical. La cuarta vocal, la  $u$ , viene a expresar el sentido figurado del elemento complementario. Y la última vocal, la  $o$ , indica el género común del artículo determinativo.

Finalmente, la numeración viene expresada en esta lengua universal así:

Numeración	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	00	10	100	1000	10000
Escrita	$\ell$	$\mathfrak{x}$	$\mathfrak{l}$	$\mathfrak{h}$	$\eta$	$\mathfrak{b}$	$\mathfrak{p}$	$\mathfrak{b}$	$\mathfrak{b}$	$\phi$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}$
Hablada	$\mathfrak{b}$	$\mathfrak{x}$	$\mathfrak{f}$	$\mathfrak{h}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{p}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{f}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{p}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{o}$	$\phi\mathfrak{o}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}\mathfrak{o}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{b}\mathfrak{o}$

Los colectivos se forman añadiendo a la base numeraria la terminación  $\mathfrak{pe}$ . Así:

quinario	octavario	docena	quincena	centena
$\mathfrak{p}\mathfrak{o}\mathfrak{p}\mathfrak{e}$	$\mathfrak{p}\mathfrak{o}\mathfrak{p}\mathfrak{e}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{o}\mathfrak{p}\mathfrak{e}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{o}\mathfrak{p}\mathfrak{e}$	$\mathfrak{b}\mathfrak{o}\mathfrak{p}\mathfrak{e}$

Y de modo análogo se forman los ordinales, añadiendo la terminación *ye*. Así:

quinto	octavo	dozavo	quinzeavo	trigésimo
<i>po<sup>ya</sup>ye</i>	<i>po<sup>ya</sup>ye</i>	<i>lo<sup>ya</sup>ye</i>	<i>lo<sup>ya</sup>ye</i>	<i>fo<sup>ya</sup>ye</i>

La *sintaxis* resulta totalmente regular en cuanto a la concordancia y enlace de palabras. Y el régimen seguirá un orden natural: a la voz activa sigue el acusativo paciente; a la pasiva, el ablativo agente; y a la reflexiva, el nominativo o una palabra indeclinable. Los indeclinables, dentro de esta construcción natural, podrán ocupar libremente el lugar más adecuado para la comprensión de la expresión.

Como queda expuesto, el sistema de lengua universal ideado por Selbor, es de tipo mixto: procede *a posteriori* en la construcción del alfabeto, tomando en cuenta los estudios comparativos de la fonética. Procede, en cambio, totalmente *a priori* en la construcción del vocabulario, asignando letras significativas a las raíces y a las terminaciones o formaciones gramaticales, bien de forma arbitraria en el caso de las terminaciones, bien partiendo de supuestos naturalistas al estilo de Platón (en el *Cratilo*) o de Leibniz (en *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, III, II, § 1 y en *Oposcules*, edic. de Couturat, p. 151), en la formación de las raíces. Selbor, al proceder así, parece influenciado por Jakob Grimm, quien en su "Programa para la formación de una lengua universal", publicado en 1860<sup>51</sup>, pide eliminar la arbitrariedad en la formación de las raíces primordiales, asociando cada letra con una noción o con ciertas nociones. Así, dice Grimm, la *R* para aquello que es redondo, y la *L* para aquello que es fluido. "Se deberá, pues, asignar arbitrariamente una noción a las letras, pero esto podrá y deberá ser hecho siempre según ciertas leyes" (*locus cit.*, p. 123).

Este presupuesto *naturalismo* del lenguaje a nivel de "segunda articulación" no se opone al *convencionalismo* lingüístico resultante en la "primera articulación" (o "arbitrariedad del signo lingüístico" de Saussure). Lo que realmente significa es: el intento de construir el "alfabeto de los pensamientos humanos", tomando como elementos simples, correspondientes a las ideas simples, las letras, no las sílabas o las raíces.

(51) Recogido en Couturat - Leau, *Histoire...*, edic. cit., pp. 121-125. Efectivamente, Selbor da muestras de conocer bien la obra de Grimm, y, de hecho, en la p. 24 de este trabajo que comentamos escribe Selbor: "teniendo por supuesto a la vista los principales y luminosísimos trabajos de Filología comparada... y la ingeniosísima ley de Grimm, para la explicación de las transformaciones fonéticas de los mismos (sonidos)".

## ALBERTO LIPTAY <sup>52</sup>: *La lengua católica*

Aunque el autor de este proyecto no es español, por ser de habla española y tener apreciaciones dependientes de esta condición, creemos oportuno exponer, aunque sea brevemente, las directrices —a nuestro juicio muy acertadas— que marca Liptay para la construcción de una lengua internacional.

Liptay ofrece sólo un proyecto, unas indicaciones, de cómo se ha de construir la lengua internacional, porque, declara con modestia, su elaboración detallada sobrepasa las fuerzas y la competencia de un individuo. Empero, los principios generales que sustentan su proyecto son muy sólidos; aparecen contrastados con los que han fundamentado los diversos proyectos anteriores, y fueron, luego, puestos en práctica, en buena medida, por W. Rosenberger, en su *Idiom Neutral* <sup>53</sup>. Bien a la vista nos parece que está la fuente originaria de esos principios: el naturalismo lingüístico que Liptay bebe en el ilustre filólogo Max Müller del *Pensar a la luz del lenguaje* <sup>54</sup>, en donde se identifica razón y lenguaje, como también sustentaban los estoicos, para quienes *logos* significaba “palabra” y “razón”, porque ambas son idénticas, y sólo difieren en la forma de aparecer: la razón que habita en el pecho (*logos endiathetós*) es la misma que aparece en la palabra (*logos proforikós*).

Desde este presupuesto fundamental —el naturalismo lingüístico: “el lenguaje es un producto de la razón humana”; “la formación de cualquier concepto... puede probarnos este origen natural del lenguaje” (pp. 58 y 59)— pasa revista Liptay a los anteriores proyectos de lengua universal, afirmando que ninguno de ellos cumple las condiciones esenciales de éxito por la causa principal de que no siguen la naturaleza sino la arbitrariedad: mientras que Wilkins, Sotos Ochando y Schleyer *inventaron* sus lenguas respectivas, el lenguaje humano es un producto *natural*. No hay, pues, que inventar, sino descubrir. Y aunque no haya todavía una lengua universal, existen, sin embargo, y abundan voces universalmente empleadas; de donde cabe inferir que basta coleccionar éstas “para formar con ellas una lengua racional, sencilla y de facilísima adquisición por ser, en sus elementos por lo menos, por todo el mundo de antemano conocida” (p. 135). Y esta lengua así formada es la única vía-

(52) Alberto Liptay, *La lengua católica, o sea Proyecto de un idioma internacional sin construcción gramatical*. A. Roger y F. Chernoviz, París, 1890. Liptay fue cirujano de la marina de Chile y agregado a la Comisión naval de Chile de Francia.

(53) Woldemar Rosenberg, *Grammatik und Wörterbuch der Neutralsprache*. Haberland, Leipzig, 1902.

(54) Véase, en este sentido, la crítica a Müller de Federico Mauthner en *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Tomo II, 2a edic. Trad. castellana de José Moreno Villa. Jorro, Madrid, 1911, pp. 289-91.

ble, porque sigue a la propia naturaleza, y descansa sobre condiciones enteramente objetivas, pertenecientes al dominio de la Lógica y de la Filosofía; no es fruto de la imaginación exaltada, como la de Schleyer, por ejemplo, sino que la "*lengua católica* está en la humanidad entera; ella no es una ficción, sino un hecho; se halla repartida entre los idiomas cultos. No es más que un castellano, un portugués, un italiano, un francés, un rumano y aun un inglés o alemán simplificado, o mejor dicho, un término medio de todos ellos y por consiguiente fácilmente comprensible por todos aquellos cientos de millones que poseen cualquiera de estas lenguas". "Esa difusión de la *lengua católica* por los idiomas es la fase primitiva de su evolución paulatina" (pp. 241 y 244).

El proyecto de Liptay consiste en reunir y dar forma a los elementos dispersos, una recopilación metódica, de las voces universalmente empleadas. Para orientarse en la búsqueda de las voces internacionales conviene situarse, según Liptay, en el latín, como lengua madre. El italiano y el español son los dos dialectos latinos que menos se han apartado de su lengua madre, no reconociendo el primero más de un 10 % y el segundo un 20 % de vocablos de origen exótico. Pero también en el inglés el 70 % de sus voces son de origen romano. Y en el alemán, de 70.000 voces exóticas, 50.000 son de origen latino. Todo este material tan difundido es el que hay que aprovechar para construir una nueva lengua romana, que sea idioma común a todos los pueblos civilizados.

En la búsqueda de las voces (romanas) diseminadas por las lenguas modernas hay que tener presente también el "axioma de la evolución del lenguaje humano" según el cual, "la pronunciación se simplifica tanto cuanto es compatible con la inteligencia de la expresión que se trata de emplear" (p. 74) <sup>55</sup>, de manera que, si bien el italiano es el mejor conservado de todos los idiomas neolatinos, el francés y el inglés son, por su parte, los que mejor han seguido el axioma de la evolución del lenguaje.

### *El alfabeto.*

El alfabeto de la lengua católica es "el descubierto" en las lenguas modernas: Se acepta el alfabeto latino, precisando el valor de las letras que lo componen y depurándolo, siguiendo los conocimientos de la ortografía comparada, de algunas de las muchas imperfecciones que le son propias. En consecuencia, las letras admitidas son: A, B, C (pronunciada —como en

(55) En realidad, este axioma es una formulación "intuitiva" de la ley de Zipf (*Human Behavior and the Principle of Least Effort*. Addison-Wesley, Cambridge, Mass., 1949). La curva de Zipf expresa el equilibrio entre la tendencia a la *unificación* (del hablante) y la tendencia a la *diversificación* (del oyente).

castellano— de manera diversa delante de *a, o, u* y delante de *i, e*), *CH* (que será siempre reemplazada por *K* o por *SH* según su pronunciación), *D, E, F, G* (que será siempre suave, como en castellano delante de *a, o, u*), *H* (se propone su supresión), *I, J, K, L, M, N, O, P, Q* (proponiendo que suene como *K* y que en el futuro sea sustituida por ella), *R, S* (será siempre dura), *T* (pronunciada como *S* en la terminación *-tion*, hasta tanto no se reemplace por *-ción*, como es la tendencia), *U, V* (pronunciada como en francés), *X* (pronunciada *Ks*), *Y* (pronunciada como en español: *yugo*). Todas estas letras se pronuncian separadamente, sin que haya diptongos ni nasales.

El *vocabulario* de la lengua católica no está confeccionado, pero queda establecido el método para su elaboración: Se trata de extraer de las diversas lenguas, no sólo las raíces, como en Esperanto, sino también las terminaciones que son realmente internacionales. Y, así, entre las voces castellanas que terminan en *al* (“dotado de”: *animal, actual, natural, personal...*), en *or* (“el que” o “lo que”: *confesor, profesor, editor, favor, labor, pudor...*) y en *on* (principalmente en *ción* y *sión*: *abstención, discusión, división, asociación, corrección, clasificación...*) se encuentran ya unos 2.000 vocablos universales; a los que hay que añadir los terminados: en *ant(e)* (*comandant, fabricant, triunfant, elegant...*), en *ent(e, o, a)* (*ent(e), tangent(e), advent(o), argument(o)...*), en *ible* (*legible, compatible...*), en *able* (*culpable, probable...*), en *ment(e)* (*inútilment(e), virilment(e)...*), en *ut(o)* e *it(o)* (*atribut(o), minut(o), rit(o), prurit(o)...*), en *ur(a)* (*tonsur(a), natur(a), cultur(a)...*), en *in(a)* (*alpin(a), divin(a), carabin(a)...*), en *ism(o)* (*silogism(o), aforism(o), ateism(o)...*), en *ic(a, o)* (*aritmétic(a), médic(o), magnífic(o)...*), en *dad* español, *tat* alemán, *ta* italiano, *té* francés y *ty* inglés (*humanidad, autoridad, dignidad...*), en *ancia, encia* (*ance, ence, anz, enz*): *distancia, ignorancia, correspondencia...* A estas voces hay que añadir también los verbos “católicos”, cuyo número asciende a 1573, tales como *absolver, oponer, admitir, atribuir, abandonar, anunciar...*

La suma de todos estos vocablos universales asciende a 7221. Y aún habría que añadir otros vocablos de empleo universal, como *alcol, kafe, chocolat, club...* y los nombres propios: *Egipt, France, Berlin, Rin...* con lo que nos acercamos a unas 10.000 voces internacionales.

En los *sustantivos* católicos se distinguen tres géneros: neutro o indefinido (sin terminación), masculino (terminado en *o*) y femenino (terminado en *a*). Así, *hom* = *hombre* (ser humano en general); *homo* = *hombre* (ser humano del sexo masculino) y *homa* = *mujer* (ser humano del sexo femenino). Las desinencias en *o* y en *a* sirven, asimismo, para designar partes de, objetos pertenecientes a u oficio de, un ser de uno u otro sexo. Así: *cap* = cabeza; *capo* = cabeza de hombre; *capa* = cabeza de mujer; *capel* = sombrero; *capelo* = sombrero de hombre; *capela* = sombrero de mujer; *capeloro* =



sombrerero (fabricante de sombreros) para hombres; *capelora* = sombrerera para hombres; *capelaro* = sombrerero para mujeres; *capelara* = sombrerera mujeres.

El *plural* de los sustantivos se forma añadiéndoles -s o -es: *homes*, *homos*, *homas*.

Queda suprimida la *declinación* de los sustantivos, empleándose las proposiciones *de* y *a* para indicar el genitivo y el dativo respectivamente. El acusativo, que no se distingue formalmente del nominativo, viene indicado por su posición (después del verbo) en la frase.

El uso del *artículo* definido es potestativo: *el* (o *le*), *del* (*de lo*, *de la*), *al* (*a lo*, *a la*). De modo que es el artículo el que marca el caso: quedando para el sustantivo la marca del número.

El *adjetivo* es invariable. Se sustantiva añadiéndole una *o* (para el masculino) o una *a* (para el femenino). Así, *cruel*; *cruelo* = un hombre cruel; *cruela* = una mujer cruel. Se adverbializa añadiéndole una *e*: *bone* = bien; *male* = mal...

Los *grados de comparación* son indicados mediante las partículas *plus* (comparativo), *la* (o *lo*) *plus* (superlativo relativo), *maxime* (superlativo absoluto); y *minus* (comparativo), *la* (o *lo*) *minus* (diminutivo relativo) y *minime* (diminutivo absoluto). Se exceptúan: *bon*, *melior*, *optime*; *mal*, *peor*, *pesime*; *grand*, *mayor*, *maxime*; *parve*, *minor*, *minime*; *mult*, *plus*, *lo*, *la* o *le plus*.

Los *numerales*, derivados del latín, son: *un*, *due* (*dua*), *tre* (*tri*), *quator*, *quin*, *six*, *septe*, *octe*, *nove*, *dece*. Los siguientes siguen una formación lógica: *deceun*, *decedue*, *decetri*,..., *duedece* = 20, *tridece* = 30, *cent*, *mil*, *milion*, *bilion*, *trilion*, *quadrilion*, etc.

Los *pronombres personales* son: *eo*, *tu* *el* (*elo*, *ela*); *nos*, *vos*, *eles* (*elos* y *elas*); y *me*, *te*, *se* para el acusativo (o para los casos oblicuos).

Las formas de los *pronombres posesivos* son: *mon*, *ton*, *son*; *nos*, *vos*, *eles* (*elos*, *elas*).

Los *pronombres interrogativos y relativos* son las formas invariables *qe* y *qi*. También establece formas invariables para los diversos tipos de conjunciones y preposiciones, sacadas generalmente de las latinas: *e* (o *et*), *o*, *si*, *qe*, *a*, *ad*, *de*, *ex*, *in*,...

Los *verbos* pueden conjugarse según uno de estos dos sistemas: bien haciendo variar el verbo en persona y en número y suprimiendo el pronombre personal, bien dejando fija la forma del verbo, indicando con el pronombre personal la persona y el número. De acuerdo con el primer procedimiento, el presente de indicativo del verbo amar será: *amo*, *ama*, *ame*, *amos*, *amas*, *ames*. Pero el autor prefiere el segundo sistema de conjugación, por ser más simple. En él quedan invariables la persona y el número (que vienen

indicados por los pronombres), y se eligen (por analogías con el francés y el inglés) las siguientes vocales — desinencias para indicar los tiempos:

am-e	=	presente
am-a	=	imperfecto
am-o	=	futuro
am-i	=	perfecto
am-u	=	pluscuamperfecto
am-ao	=	futuro perfecto
am-ante	=	gerundio
-ente		

sin pronombre = infinitivo de los mismos tiempos

con el pronombre pospuesto = imperativo

el subjuntivo y el condicional no difieren del indicativo, y van indicados por las conjunciones *qe* o *si*, que les preceden.

la pasiva se forma con el verbo *ser* en presente seguido del infinitivo del tiempo correspondiente.

Finalmente, admite dos verbos irregulares: *ser* y *haber*, cuya conjugación por tiempos (las personas y números van indicados también por los pronombres) es la siguiente:

infinitivo . . . . .	ser	aver
presente . . . . .	é	a
imperfecto . . . . .	i	u
perfecto . . . . .	ei	au
pluscuamperfecto . .	ii	uu
futuro . . . . .	eo	ao
futuro perfecto . . .	io	uo

También se puede conjugarlos (por tiempos) añadiendo al infinitivo correspondiente las desinencias habituales: *e, a, i, o, u, ao*.

La *sintaxis* resulta extremadamente sencilla: queda reducida a las reglas mínimas que marca la construcción “natural” de la frase.

En consecuencia, la *Lengua Católica* de Liptay puede ser considerada como uno de los primeros y mejor orientados proyectos “naturalistas”, que han sido los que, finalmente, se han impuesto en el siglo XX, y los considerados como más viables por los lingüistas más prestigiosos; el mismo Liptay (en la edición francesa de su obra, p. 5) recoge la favorable impresión con que el célebre filólogo Max Müller acogió el proyecto de Liptay: “Votre idée de choisir des mots radicaux presque universellement compris par les gens instruits est excellente, et l’articulation grammaticale que vous proposez est

très practicable, quoiqu'on puisse proposer çà et là quelque chose de plus simple et de plus pratique”.

#### JOSE GUARDIOLA <sup>56</sup> : El Orba

En 1893, José Guardiola publica (París, Librería de Hermanos Garnier) su *KOSMAL IDIOMA. Gramátika uti nove prata kiasmo ORBA (Idioma universal. Gramática de una nueva lengua llamada ORBA)*, en español, en francés y en alemán.

Este nuevo idioma, común a gentes de diversos países, no pretende suprimir ni sustituir a ningún otro, sino servir de lengua auxiliar internacional. El autor es consciente de que otros antes que él se han ocupado del asunto, pero confiesa que no ha estudiado sus sistemas, y que la idea de un idioma general le vino en América, viajando por entre las poblaciones indígenas, cuya lengua no entendía, y que luego, por necesidad y también por afición, hubo de aprender. También confiesa el autor que emprende su trabajo con cierto temor y recelo, por si este tipo de proyectos son como la búsqueda de la piedra filosofal; “pero como lo hemos hecho únicamente como pasatiempo, nada perderemos ni perderán mucho los que tengan la humorada de leernos” <sup>57</sup>.

El objetivo perseguido por Guardiola es conseguir una lengua desembarazada del cúmulo de reglas y excepciones; de pronunciación fácil, con sonidos suaves y melodiosos, eliminando todo sonido áspero y de difícil pronunciación.

Respecto del vocabulario, Guardiola admite sin discusión la hipótesis *convencionalista*: “la aglomeración de las letras que forman las voces nada significa en sí...; cada pueblo le ha dado a las cosas el nombre que ha querido” <sup>58</sup>. Por virtud de tal presupuesto, en esta lengua las radicales (como

(56)

(57) Pág. VII de la edición en español. Las citas irán por esta edición.

(58) *Ibidem*, p. VIII. Y también en la p. 26 dice: “Cada nación ha dado a las cosas el nombre que ha querido; así que una aglomeración de letras, que en una lengua tiene un significado, en otra tiene otro muy distinto... En esta nueva lengua se encontrarán muchas palabras que hemos inventado... En la p. 96, sin embargo, aboga porque entre “de llano y con todos sus derechos a formar parte de la nueva familia con terminaciones adoptadas... ese gran número de voces naturalizadas con iguales derechos en casi todos los idiomas modernos: *armonía, filosofía, energía, específico, orgánico, infancia, justicia, científico, pacífico, oriental, constitución, espontáneo, diabólico*, etc. etc.

también las flexiones) son elegidas de manera totalmente arbitraria, produciendo formas que nada recuerdan las lenguas europeas. Así: *lan* = canto; *ser* = pensamiento; *bah* = miseria.

### *Mecánica de la lengua Orba.*

El *alfabeto* se compone de veintiuna letras, 5 vocales: *a, e, i, o, u* y 16 consonantes: *b, d, f, g, h, k, l, m, n, p, r, s, t, v, x, y*. Cada letra se pronuncia separadamente, y tiene un sonido propio que conserva en todas sus combinaciones con las demás; no hay, pues, diptongos ni triptongos. El sonido de estas letras es como el que tienen en español, excepto: la *h*, que suena como *ch* (en *chato*), la *x*, que suena como la *ch* francesa (en *chapeau*), y la *y*, que suena, seguida de vocal, como en español (en *yegua*).

El *acento* tónico es el único que tiene esta lengua: recae sobre la penúltima sílaba cuando la palabra acaba en vocal, y sobre la última cuando acaba en consonante (sin tener en cuenta la *s*, la *l* y la *n* finales, que marcan flexiones gramaticales).

Los *sustantivos*. Su formación no está sujeta a ninguna regla, por lo que Guardiola inventa muchas palabras y adopta algunas de idiomas existentes, “buscando siempre la brevedad y armonía”, a fin de confeccionar el *diccionario* general, que —no puede ser otro modo— está en ciernes. Los sustantivos tienen tres géneros: masculino (marcado por la *-o*), femenino (marcado por *-a*) y neutro (sin desinencia propia), si bien el género indeterminado (masculino y femenino a la vez) viene marcado por *-ie*. El plural se forma añadiendo el sufijo *-s*. Los sustantivos se declinan. Sus casos vienen marcados por preposiciones o por artículos, cuya declinación es:

	Artículo definido		Artículo indefinido	
	Singular	Plural	Singular	Plural
Nominat.	i	is	u	us
Genit.	iti	isti	uti	usti
Dat.	ita	ista	uta	usta

Declinación que vale, asimismo, para los pronombres, excepto para el acusativo de los pronombres personales, que van precedidos de *L*. Los pronombres de las diversas clases (y también los adverbios, las preposiciones, las conjunciones y las interjecciones) son inventados, sin parecido alguno con los de las lenguas europeas. Por ejemplo, *In* = yo, *at* = tú, *il* = él.

Los *adjetivos* son invariables (no marcan género ni número), excepto cuando se los transforma en sustantivos, añadiéndoles *-io* para el masculino, *-ia* para el femenino y *-ie* para el género indeterminado. Se colocan antes del sustantivo al que califican, o después del verbo como complemento calificativo.

Los nombres se adjetivan añadiéndoles *-ile* o *-sul* o *-nu*: *farin* = harina,

*farinile* = harinoso, *farinsul* = lleno de harina; *val* = valor, *valnu* = cobarde (sin valor). Y los adjetivos se sustantivan añadiéndoles *-il*: *bo* = bueno, *boil* = bondad. Los grados de comparación se forman con los sufijos: *-al* para el comparativo, y *-alto* para el superlativo: *bo* = bueno, *boal* = mejor, *boalto* = buenísimo (lo mejor); *le-* para el comparativo de disminución: *lebo* = menos bueno.

Los *cardinales* son:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11...	20	30...	100	200	1000
U	Du	Tre	Kat	Hin	Sei	Set	Ot	Nou	Sen	Usen	Vin	Tren	Senti	Du Senti	Mil

Los *ordinales* se forman añadiendo *-lo* a los cardinales: *Ulo*, *Dulo*, *Trelo*, *Katlo*,... También son inventados de forma totalmente arbitraria los nombres de los días, los meses y las estaciones del año.

Los *verbos* no tienen más que una conjugación, completamente regular. Cada tiempo va representado por una consonante, la cual va seguida de vocales que representan el pronombre o sujeto del verbo. Las consonantes que sirven para indicar los tiempos son:

<i>S</i>	indica el	infinitivo y sus tiempos (- <i>Se</i> para el infinitivo presente, - <i>Sa</i> para el participio presente, y - <i>So</i> para el participio pasado).
<i>B</i>	„	presente de indicativo
<i>D</i>	„	pretérito imperfecto de indicativo
<i>F</i>	„	pretérito perfecto de indicativo
<i>L</i>	„	futuro de indicativo
<i>K</i>	„	presente de subjuntivo
<i>M</i>	„	pretérito imperfecto de subjuntivo
<i>N</i>	„	condicional
<i>T</i>	„	imperativo.

Estas consonantes van seguidas de las vocales que representan las personas siguientes:

<i>O</i>	indica	primera persona del singular: yo = <i>in</i>
<i>A</i>	„	segunda „ „ „ tú = <i>at</i>
<i>I</i>	„	tercera persona masculino singular: él = <i>il</i>
<i>E</i>	„	cuarta persona femenino singular: ella = <i>el</i>
<i>IA</i>	„	quinta persona reverencial: usted = <i>ul</i>
<i>IE</i>	„	sexta persona neutro singular: eso = <i>ol</i>

Y las otras seis personas de plural se forman añadiendo una *S*: *os*, *as*, *is*, *es*, *ias*, *ies*.

Hay dos verbos auxiliares: *ase* = haber o tener, y *ese* = ser o estar. El primero sirve para formar los tiempos compuestos de los demás verbos, y el segundo para formar las oraciones de pasiva. Ambos siguen, asimismo,

la conjugación regular y única. Tienen la facultad de perder su sílaba radical, esto es, *ase* pierde la *a*, y *ese* pierde la *e*. Las terminaciones que quedan se acoplan al participio (antepuestas las de *haber*; pospuestas las de *ser*) formando cuerpo con el verbo. Por ejemplo se dirá con igual propiedad: *In abo lemso* que *in bolemso* (yo he amado); *in ebo lemso* que *in lemsobo* (yo soy amado). En los tiempos compuestos de pasiva los auxiliares entran en este orden: por ejemplo, *yo he sido amado* = *in abo eso lemso*.

El verbo haber (*ase*), empleado como impersonal, se usa sólo en la sexta persona con la final *n* de los verbos: *hay* = *abien*; *había* = *adien*; *hubo* = *afien*, etc.

Los verbos reflexivos se forman añadiendo al final una *l* a todas las formas del activo: *lemsel* = amarse; *in lembol* = yo me amo.

Los verbos *recíprocos* se forman igual que los reflexivos, añadiendo a éstos la partícula *uta* para el singular, y *utas* para el plural: *fustisel* = apalearse, *fustiseluta* = apalearse uno a otro, *fustiselutas* = apalearse unos a otros.

La *sintaxis* de esta lengua “procura seguir el orden lógico y natural del pensamiento: se recomienda, pues, la mayor claridad y orden en la construcción de las frases. Para tal fin se pondrá: (1<sup>o</sup>) el sujeto con sus atributos; (2<sup>o</sup>) el verbo y lo que atañe a su acción; (3<sup>o</sup>) el régimen directo con sus complementos; (4<sup>o</sup>) las causales o complemento indirecto, etc. El verbo precede al sujeto en las oraciones interrogativas, interjectivas e imperativas.

El *Orba* adolece de las imperfecciones que normalmente posee una gramática de lengua universal concebida y ejecutada “en el espacio de tres o cuatro meses” sin prestar atención a los esfuerzos de otros muchos ingenios que pretendieron el mismo objetivo. El objetivo resulta demasiado vasto para ser alcanzado por un individuo, por mucho ingenio que gaste en ello. De ahí que, ya a principios de nuestro siglo, se caiga en la cuenta de que la elaboración de una lengua universal exige una tarea supraindividual; exige aunar esfuerzos, pero también voluntades, intereses, etc. Y esta “objetivación” del espíritu no siempre se sustraerá a las subjetividades que conforman el espíritu de una lengua universal.

## ULTERIORES PLANTEAMIENTOS

La cuestión de la lengua internacional sale del período de tentativas individuales, de esfuerzos aislados y divergentes, y entra en un período en el que el creciente convencimiento de la utilidad de una lengua universal y los fracasos de múltiples proyectos ensayados hacen patente la necesidad de cooperación entre los sabios, asociaciones y academias de todos los países, y conducen a la fundación, en 1900, de la *Association internationale des Academies*, que comprendía las Academias o Sociedades de Ciencias de Amsterdam, Berlín, Bruselas, Budapest, Cristiania, Copenhague, Gotinga,

Leipzig, Londres (Royal Society), Munich, París (Académie des sciences, Académie des sciences morales et politiques, Académie des inscriptions et belles-lettres), San Petersburgo, Roma (Accademia dei Lincei), Estocolmo, Viena y Washington. Con la fundación de esta *Association* se pretendía asegurar la competencia y la imparcialidad necesarias para tomar una decisión autorizada en la adopción de una lengua internacional. Y dentro de dicha *Association* se nombra una *Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale*, que se constituye el 17 de enero de 1901, y formula una *Déclaration* <sup>59</sup>, que constituye el programa oficial que se seguirá para la elección de una lengua internacional. En dicha *Déclaration* se estipula que, a falta de la *Association*, la elección de la futura lengua internacional será competencia del *Comité* elegido por la *Délégation*. El *Comité* quedó compuesto por Wilhelm Ostwald, Boudoin de Coutenay, Otto Jespersen, Louis de Couturat, Louis Leau y Louis de Beaufront.

Tras el examen de una veintena de proyectos, en 1907, el *Comité* adoptaba “en principio” el Esperanto, con las oportunas reformas. La lengua así modificada fue conocida con el nombre de *Ido*; su autor era L. Couturat, auxiliado por L. Beaufront.

De hecho <sup>60</sup>, el *Ido* como lengua internacional fue votado por 4 miembros del *Comité* (los otros no veían la cuestión clara); y de esos cuatro: Jespersen votó favorablemente porque así se lo había pedido Couturat; pero meses después, desvelado el anonimato de sus autores y de vuelta a Dinamarca, propone una nueva lengua más natural: *Eklekta*; otros dos de los votantes (Couturat y Beaufront) eran los autores del proyecto “anónimo”; y el cuarto votante (Leau) era íntimo amigo de Couturat.

La decisión del *Comité* no fue del agrado de los esperantistas conservadores ni tampoco de los partidarios de una solución *naturalista*. La objetividad de la Delegación quedó cubierta por el afloramiento de posiciones subjetivas y de querellas motivadas por cuestiones personales e intereses editoriales <sup>61</sup>. Los esperantistas conservadores se opusieron a las reformas sustanciales que adoptaba el *Ido*, y acusaron a Beaufront, que había tra-

(59) Véase esta *Déclaration* en L. Couturat, *Pour la langue internationale*, edic. cit. p. 31.

(60) *Confert* Ric Berger, *Le solution final del interlinguistic de Volapük in 1880 a Interlingua in 1951*. Edic. Interlingua, Morges, 1972, “Le affaire del Delegation in 1907”, hojas sin numerar.

(61) Zamenhof estaba ligado por contrato con la firma Hachette, y Stead, influyente periodista, director de *Review of Reviews*, que se opuso tenazmente a cualquier reforma, se descubrió más tarde que estaba ligado a la firma Hachette.

bajado intensament en favor del Esperanto, de traïdor. Couturat, creador del Ido y encargado de confeccionar el diccionario, muere, en accidente de autom6vil, en 1914 sin terminar su tarea. Por otra parte, los partidarios de la lengua naturalista no admiten la decisi6n del Comit6 y el matemático Edgar de Wahl lanza, en 1922, su *Occidental*. Fue apoyado, en 1932, por Pierre Moralda en su prefacio sobre el *Sabir*, que acababa de crear. Y sobre la base del Occidental se perfecciona el *Interlingua* (1935-41).

Tras el fracaso, en 1907, de la *Delegation* en la b6squeda de una soluci6n imparcial y objetiva para la adopci6n de una lengua internacional, quedan como movimientos organizados el Esperanto, el Ido, el Occidental, y el Interlingua. El Ido es, como el Esperanto, una lengua semiartificial, con un sistema "ultral6gico" (en realidad, convencional) de derivaci6n inventado por Couturat. Su autor y principal propulsor, Couturat, muri6 en 1914. Sucedi6 a Couturat en la direcci6n de este movimiento Louis de Beaufront, que entabl6 acras disputas con sus antiguos coparlantes, los esperantistas, y luego con Edgar de Wahl, desde que 6ste lanz6 el Occidental, en 1922, hasta la muerte de Beaufront, en 1935. El Ido no tuvo un arraigo relevante.

El Occidental de Wahl era un sistema que ensayaba combinar el naturalismo con la regularidad. En 1924, bajo la iniciativa del sabio americano Cattrell y de Dave Morris, se funda la *International Auxiliary Language Association* (IALA), para estudiar y resolver "científicamente" el problema de la lengua auxiliar internacional. Los trabajos de IALA duran desde 1924 hasta 1951. Fueron estudiados a fondo los sistemas de lengua internacional m6s practicados: el Esperanto, el Ido, el Nov-Esperanto (de Ren6 de Saussure), el Novial (de Otto Jespersen), el Occidental y el Latino sine flexione (de Giuseppe Peano). Los dos 6ltimos sistemas son los m6s convergentes, y por los que se inclin6 IALA, publicando, en 1950, bajo la direcci6n de Alexander Gode, el sistema *Interlingua*, as6 descrito en su propio idioma: "*Interlingua* es le democratic latino, comprensibile a prime vista de omne personas cultivate. *Interlingua* es basate super le maximo de naturalitate e de internationalitate le elimination de omne invenciones personal e arbitrari e le plus grande regularitate possibile".

De manera que, en la actualidad, los dos sistemas de lengua internacional que mantienen una organizaci6n e incidencia relevantes son: el Esperanto y el Interlingua. El primero manteniendo una semiartificialidad; el segundo buscando la mayor naturalidad posible; el primero con mayor arraigo; el segundo mejor construido.

El problema de la lengua auxiliar internacional no ha encontrado a6n soluci6n satisfactoria. Sin embargo, contin6an los esfuerzos te6ricos y pr6cticos. En las *Actes du sixi6me Congr6s International des Linguistes* (Par6s, 1949, pp. 93-112 y 409-16) pueden leerse las discusiones de preeminentes lingüistas, como A. Martinet, G. Cavalucci, P. Mitrovitch, sobre



la necesidad y el deseo de una lengua auxiliar internacional. Por los años 40 surge una nueva lingüística comparativo-descriptiva, que se ocupa del plurilingüismo, de la comparación de la traducción y de la interlocución entre las lenguas, a la que se ha dado el nombre de *Interlingüística* <sup>62</sup>. En 1972, durante la Conferencia Internacional de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente habida en Estocolmo <sup>63</sup>, la sociedad sueca pro Interlingua envía a los delegados de la Conferencia una edición, en internacional, del libro *Före-Efter* del bioquímico Gosta Ehrensverd, publicado en Lund en 1971. En la nota (en francés, chino, ruso, español, inglés e interlingua) que acompaña al envío se llama la atención sobre la necesidad de una lengua mundial y de que todas las naciones se pongan de acuerdo en emplear un solo idioma en todas las relaciones internacionales. Tal idioma debe —según la mencionada sociedad— satisfacer los requisitos siguientes: (a) máximo aprovechamiento del léxico internacional vigente; (b) gramática y derivación de extrema simplicidad; (c) pronunciación que se corresponda bien con las imágenes gráficas. Concluyendo, obviamente, que tales requisitos están puestos en práctica en el *Interlingua*.

#### JULIO REY PASTOR <sup>64</sup>: *El Algebra del Lenguaje*

El hecho de que se imponga una lengua internacional (el Esperanto o el Interlingua) no zanja todos los problemas que ha planteado y sigue planteando la formación de una lengua universal (internacional). Y, si a los

(62) *Confert* Mario Wandruszka, *Interlingüística*. Trad. cast. H. Viñes. Gredos, Madrid, 1980.

(63) *Confert* Ric Berger, *Le solution final del Interlinguistica...*, edic. cit., *ad finem*.

(64) Julio Rey Pastor (Logroño, 1888 - Buenos Aires, 1962), el matemático español de mayor prestigio en el siglo XX, que ha tenido gran influjo en la matemática contemporánea de España y Argentina, donde se instaló a partir de 1921, como profesor ordinario de la Universidad de Buenos Aires, aunque conservando (en los primeros años) su cátedra de la Universidad Central de Madrid, a donde se desplazaba regularmente todos los años para dictar sus cursos. Desde su juventud se interesó por la historia de la ciencia. En 1911, a la edad de 23 años y ya catedrático de la Universidad de Oviedo, redactó su primer trabajo histórico: *La Matemática en España*. Y en 1913 compuso para el discurso inaugural del curso académico en la Universidad de Oviedo un estudio sobre *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, que tuvo gran repercusión, lo que influyó para que Rey Pastor siguiese cultivando los estudios históricos simultáneamente con los de la Matemática, por ejemplo, *Historia de la Matemática*, 1951, en colab. con J. Babini. Se convirtieron en manuales inescusables sus obras: *Análisis Matemático* (1915-1959); *Análisis Algebraico* (1917-); *Curso de Cálculo Infinitesimal* (1921-); *Lecciones de Algebra* (1924); *Elementos de la teoría de funciones* (1938 -); *Geometría integral* (1951); *Geometría analítica* (1955). *Confert* S. Rios - L.A. Santaló - M. Balanzat, *Julio Rey Pastor*. Instituto de España, Madrid, 1979.

proyectos *a priori* se les imputa excesivo apartamiento de las lenguas históricas, lo que los convierte realmente en impracticables, los proyectos *a posteriori*, por querer seguir “en lo posible” a las lenguas históricas, se topan con las irregularidades e incluso contradicciones que afectan a esas lenguas. Y, entonces, surge de nuevo el viejo problema sobre la naturaleza del lenguaje: ¿es que *necesariamente* el lenguaje (las lenguas nacionales) contiene irregularidades, asimetrías, contradicciones, etc., en una palabra, es el lenguaje, como sostienen, por ejemplo, Croce y Vossler, “de naturaleza alógica” <sup>65</sup>, o bien, como defienden Russell, Wittgenstein o Carnap, es la lógica (y más en concreto, la lógica formal) la que revela la estructura que subyace en todo nuestro pensamiento y, a su vez, en nuestro lenguaje? En la construcción de una lengua universal (internacional), ¿hay que buscar la perfección lógica: cada palabra con un solo significado y cada idea (cosa o relación) con una sola palabra (uni-univocidad en la dimensión simbólica), o bien la riqueza y la belleza del lenguaje consisten precisamente en esas ilogicidades, las cuales ha de soportar la lengua artificial creada, so pena de quedar reducida a un engendro efímero?.

Del examen de estos planteamientos parte Rey Pastor <sup>66</sup>. Pero de la admisión de que la irregularidad es inherente a toda lengua natural y de que la ilogicidad aparece reflejada en el habla no se infiere que haya que plegarse a la concepción anárquica del lenguaje de Croce y Vossler. La tesis que sostiene Rey Pastor es ésta (p. 18): En el lenguaje culto la absoluta claridad es imposible, los *sinónimos* no existen y los *homónimos* son inocuos”. Y por aquí se cuele la logicidad en el lenguaje: a través de la estructura (lógica) que establece la correspondencia funcional entre la lengua entera y el mundo psíquico de las percepciones externas e internas. Se trata, no ya de la lógica aristotélica, propia del ser inmóvil de Parménides, sino de la lógica dinámica, propia del fluir del río de Heráclito. Porque no hay una sola lógica, sino varias. Y es en esa lógica viva donde Rey Pastor instala su tratamiento algebraico del lenguaje, en su función semántica, mediante la correspondencia isomórfica entre un orden de símbolos, que hemos llamado  $\beta$ , y un orbe  $\alpha$  de significados. El cuadro de relaciones lógicas interiores al mundo lingüístico  $\beta$  es la *Sintaxis* del mismo, mientras la doble correspondencia  $\alpha \rightleftharpoons \beta \dots$  es la *Semántica* del lenguaje  $\beta \dots$  y la *Pragmática* del lenguaje  $\beta$  es toda correspondencia parcial  $\alpha' \rightleftharpoons \beta'$  que baste para inferir la correspondencia to-

(65) B. Croce *Logica come scienza del concetto puro*. Nápoles, 1908, p. 414. Y.K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in Sprach-wissenschaft*. Heidelberg, 1904, p. 32: “En sí y para sí todo es alógico”.  
lenguaje es alógico”

(66) Julio Rey Pastor, *Algebra del lenguaje*. Discurso de ingreso en la Real Academia de España el 1 de abril de 1954.

tal  $\alpha \rightleftharpoons \beta$ " (p. 32-33).

Excluido el lenguaje metafísico, rebelde al simbolismo algebraico por causa de su imprecisión irremediable, "podemos algebrizar el lenguaje vulgar, y con no mayor dificultad el lenguaje poético. Dos son los escollos que se oponen al propósito de algebrizar el lenguaje literario: su falta de unicidad y la presunta infinitud de su extensión. El segundo de éstos puede calificarse de ilusorio, pues ni el vocabulario ni los temas son infinitos: antes bien, estos últimos son muy limitados. Y el primero de los escollos no es insuperable, antes bien es impedimento tan mínimo como la existencia de homónimos en un censo de población; "bastará designar a cada ente singular por una letra mayúscula, con subíndice convencional, para tener un *nombre propio*, capaz de individualizar a todos los muertos de la Historia, a todos los seres vivos nacidos y por nacer, a las estrellas todas del firmamento y hasta a los corpúsculos que componen el universo entero" (p. 40).

A continuación esboza Rey Pastor la siguiente pasigrafía para el lenguaje vulgar y literario:

— *Nombres propios*: serán representados por letras mayúsculas con subíndices.

— *Nombres comunes y adjetivos* (refundidos en una misma categoría) serán simbolizados por letras minúsculas.

— Los *verbos* serán designados por letras griegas (cada verbo se representa por la inicial de su nombre griego, pero el símbolo puede ser arbitrario). La letra griega leída en orden natural (izquierda a derecha) expresa la acción; la pasión o voz pasiva se expresa invirtiendo el orden, o bien la letra que representa el verbo. Así: "los números rigen el mundo" =  $\eta \delta M$ ; "el mundo es regido por los números" =  $M \vartheta \eta$ .

Los *tiempos y modos* de un verbo se denotarán con apéndices:  $^+$  (futuro) y  $^-$  (pretérito). Así: "Bruto mató a César" =  $B \kappa^- C$ ; "César fue asesinado por Bruto" =  $C \phi^- B$ .

La *cuantificación* de los nombres y predicados se realiza con los numerales 1, 2, 3,... y con los símbolos 0 (ninguno),  $\times$  (algunos),  $\wedge$  (todos). Ejemplos: "Todos los hombres morirán" =  $\wedge h \theta^+$ . La cuantificación del tiempo puede expresarse en días o en otra unidad. Ejemplos: "¿Nevará mañana?" =  $\vee^+ ?$ ; "Ayer escribí tres cartas" =  $Y \gamma^- 3c$ ; "anteayer heló tres grados" =  $\pi^{-2} 3^0$ ; "ricos tapices flamencos adornan todas las paredes" =  $\times t_{r.f} \kappa \wedge p$ ; "las cuatro paredes están adornadas por tapices" =  $\wedge 4p \times t$ .

El *posesivo* se designa por apóstrofo. Así: "cuadra del Alcázar" =  $c'A$ .

Con estas sucintas reglas es suficiente para expresar simbólicamente los versos iniciales del famoso romance del Duque de Rivas:

"En una anchurosa cuadra el Alcázar de Toledo, cuyas paredes adornan ricos tapices flamencos, al lado de una gran mesa, que cubre de terciopelo

lo napolitano tapete con borlones de oro y flecos; ante un sillón de respaldo que entre bordado arabesco los timbres de España ostenta y el Aguila del Imperio; de pie estaba Carlos quinto, que en España era primero, con gallardo y noble talle, con noble y tranquilo aspecto”.

*Simbolización* (habida cuenta de que la letra *t*, con diversos índices, representa sucesivamente: *tapiz*, *tapete*, *timbre*, *talle*; y quedando patentes el significado de los nexos preposicionales):

$$/(1c_a \text{ 'A} t_i x p k x t^1_{r,n}) \{ (m_g \text{ \textasciitilde} t^2_{t,n,b o,f}) \nearrow (1 s_r \in t^3_{E A I} \parallel a b) \sigma^- (C^5 = C^1 E \xi t^4_{g,n a_n, t r})$$

El propósito de Rey Pastor es, como el de Peano y como el de Leibniz, conseguir un simbolismo lo suficientemente sutil y completo que permita el tratamiento algebraico (lógico) del lenguaje. No se trata, pues, de crear una lengua escrita (o *característica*) universal, sino de ir desarrollando una *pasi-grafía del lenguaje*, prosiguiendo el camino iniciado por Peano. Este la organizó con las oraciones más sencillas, necesarias para su famoso *Formulario*; pero cabe extender sus ventajas de precisión y unidad a todo el lenguaje exacto: “largo es el camino —concluye Rey Pastor (p. 41)— que falta recorrer desde esta primera etapa, que es la Pasigrafía, hasta la Logística universal, que la fértil imaginación de Leibniz se atrevió a soñar”.

# EL LENGUAJE METAFÓRICO EN LA «DIDÁCTICA MAGNA» DE COMENIO

Francesc Torres

Nace en 1592 en Uhersky Brod, en la Moravia checa, Jan Amós Komensky, que sería más tarde conocido por su nombre latinizado, Comenius o Comenio. Pertenecía a la Unidad de los Hermanos Moravos, secta evangélica reformada que tenía su origen en la predicación de Juan Hus. Aceptaban la mayor parte de los principios luteranos, pero no sus soluciones políticas ni tampoco su visión pesimista acerca de la naturaleza humana <sup>1</sup>

Fue un admirador de Francis Bacon y realizó un viaje a Inglaterra por invitación expresa de Harlieb antes de la explosión de la Guerra Civil. El objetivo del viaje era organizar una reforma práctica de la enseñanza de las ciencias, pero no se pudo llevar a cabo. Mantuvo contactos con J.V. Andrea y fue leído por Mersenne y Descartes. Sus innovaciones pedagógicas fueron discutidas en las escuelas de Port-Royal y en los colegios del Oratorio, Comenio, místico y erudito, fue un personaje de una voluntad indomable: su vida fue *‘una sucesión casi ininterrumpida de catástrofes nacionales e incluso familiares, peregrinaciones, fugas, desastres e incendios en los que a menudo perdió manuscritos y apuntes que representaban decenios de trabajo.’* <sup>2</sup> Su mujer y sus dos hijos mueren víctimas de la peste; tiene que cam-

Se ha utilizado la siguiente abreviatura:

“Did.”: Comenio, “Didáctica Magna”, traducción de Saturnino Lopez Peces, 2a edición, Instituto Editorial Reus, Madrid, 1971.

- (1) Martín Lutero: “*Escritos políticos*”, Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1986, XXV y sig.
- (2) Abbagnano, N.: “*Ha de la Pedagogía*”, FCE, Madrid, sexta reimpresión, 1984, pág. 302.

biar varias veces de residencia, a causa de la invasión española y la persecución de los reformados. Después de estancias en diferentes países europeos se establece en Amsterdam en 1656 donde recibe protección oficial. Fallece en esta ciudad en 1670.

Uno de los rasgos fundamentales de su obra es el ideal pansófico. La pansofía tenía como objetivo la construcción de una nueva comunidad cristiana que fuera la puerta para el nuevo milenio universal, sin violencias (recordemos las guerras de religión y sus nefastas consecuencias para toda Europa). Dicha visión defendía un milenio organizado por una ciencia tranquila y ordenada que llevara hacia Dios. El éxito del ideal pansófico fue escaso, ya que la separación de la ciencia y la religión fue la sucesión que al final triunfó.

Comenio no buscaba el lucimiento personal sino la eficaz transmisión de unas enseñanzas y anhelos. Se presenta como un hombrecillo, cuyos florecientes años de juventud pasaron en las vaciedades escolásticas, y que considera que fue un tiempo perdido, ya que lo único que le proporcionaron las escuelas y academias fue *“un ligero barniz literario”*.<sup>3</sup> Pero todas las lamentaciones sobre el tiempo pasado son inútiles y propone:

*“Sólo nos resta una cosa posible, que hagamos cuanto podamos en beneficio de nuestros sucesores; esto es, que conociendo el camino por el que nuestros preceptores nos han inducido a error, señalemos el medio de evitar esos error”*.<sup>4</sup>

Comenio es un místico y erudito que está preocupado por el método pedagógico. R. Mandrou lo clasifica dentro de los *“savants en mal de méthodes”*.

*“elle témoigne d’une recherche à laquelle tous se sont appliqués, avec un bonheur inégal: la recherche d’une méthode permettant d’ordonner les savoirs accumulés depuis des siècles, dont ils sont les détenteurs encombrés.”*<sup>5</sup>

Ofrece un artificio universal, la *“Didáctica Magna”* que sirve para enseñar *“a todos todas las cosas”*.<sup>6</sup> Espera hacerlo con brevedad, agrado y solidez. Fijémonos en su propuesta:

*“El fundamento de cuanto aquí se expone está tomado de la misma naturaleza de las cosas; su verdad se demuestra con ejemplos equivalentes*

(3) Did., XI, 13.

(4) ibíd., XI, 14.

(5) Mandrou, R.: *“Histoire de la pensée européenne”*, vol. 3, *“Des humanistes aux hommes de science”*, Seuil, 1973, pág. 157.

(6) Did., pág. 5.

*de las artes mecánicas; su serie se dispone por años, meses, días y horas; y, por último, se muestra el camino fácil y cierto para llevar a cabo todo esto con feliz éxito.*" <sup>7</sup>

La preocupación de Comenio por la reforma pedagógica hay que enlazarla con dos suposiciones fundamentales del Renacimiento, que podemos encontrar en todos los autores de espejos para príncipes (consejo pedagógico y consejo político): la primera mantiene que las acciones son productos de las virtudes y la segunda que las virtudes son, a su vez, producto de la buena enseñanza. En la obra comeniana estos dos presupuestos continúan teniendo vigencia, aunque hay que matizar que el espejo ya no tendrá como destinatario a los gobernantes en exclusiva sin que "*en general a todos es necesaria la cultura*". Hay un elemento democratizador que suele estar ausente en las obras renacentistas. Veamos un ejemplo:

*"Los ricos sin sabiduría, qué son sino puercos hartos de salvado? Y los pobres sin inteligencia de las cosas, ¿qué son más que asnillos llenos de cargas?"* <sup>8</sup>

Tanto los que han de dirigir (reyes, príncipes, magistrados, pastores de las iglesias y doctores) como los súbditos tienen que poseer los conocimientos propios de la época moderna. Los súbditos no deben obedecer de una forma asnal, sino voluntariamente y por amor. <sup>9</sup> La enseñanza es necesaria para todos sin ninguna excepción. Sin ella los hombres son semejantes a las bestias feroces o a los troncos inertes. <sup>10</sup>

Comenio propugnaba un sistema de enseñanza obligatoria para ambos sexos. Este plan probablemente implicaría una intervención estatal. El curriculum tenía que centrarse en los conocimientos útiles, siguiendo el esquema baconiano, y dejando de lado las partes que no eran necesarias. Creía que había la posibilidad de reunir y poseer un cuerpo de conocimientos, que sería universal y completo: una "Pansofía". Esta posición estaba apoyada en la siguiente creencia: el hombre por medio de los sentidos, la razón y la revelación, podía conocer las formas de todas las cosas y actividades tal como son captadas en la Naturaleza. Su objetivo era reunir y recopilar dicho conocimiento y proponía, mediante un esfuerzo colectivo, redactar una enciclopedia universal cristiana que seleccionara las verdades que estuvieran de acuerdo con las normas de la verdad y la piedad. De ahí nace su interés por los resúmenes, compilaciones y antologías. Hay que señalar, como afirma H. Kearny en "*Orígenes de la ciencia moderna, 1500-*

(7) ibíd.

(8) ibíd., cap. VI, 8.

(9) ibíd., cap. VI, 9.

(10) ibíd., cap. VI, 10.

-1700", que *"Comenio, lo mismo que sus seguidores, anhelaban una edad áurea de la sabiduría universal (pansofía). Otro tanto hicieron Bruno y Campanella. Si se mostraron progresistas fue en el marco de una futura armonía religiosa y arreligiosos imaginarios."*

Comenio mantiene que hay que aplicar al hombre las leyes que han sido descubiertas gracias a la investigación del macrocosmos. El proceso educativo es considerado un proceso natural y gradual. Nuestro autor se sirve de multitud de ejemplos extraídos de la arboricultura, del desarrollo de los animales y del hombre, etc. También toma con cierta frecuencia analogías procedentes de la esfera de la técnica.

En la *"Didactica Magna"*, publicada en checo en 1630 y en latín en 1640, Comenio utiliza el recurso de la metáfora para ejemplificar el proceso educativo, controlarlo y propagar su ideal pedagógico. "El hombre como microcosmo," "entender es ver", "el hombre-reloj", "la didáctica como arte tipográfico" pretenden expresar realidades abstractas en términos de otras más concretas. Hay que tener en cuenta que las metáforas son útiles para clarificar zonas que, de lo contrario, podrían permanecer en la oscuridad, como afirma C.M. Turbayne en *"El mito de la metáfora"*, aunque también puede ocurrir que se tome la máscara por el rostro.

### 1. "Entender es ver".

La base de su pedagogía es fundamentalmente religiosa. El agustinismo de Comenio, absorbido a través del luteranismo, es un factor que hay que tener presente para captar el significado de su obra. La meta de la educación es que el hombre salga a la luz eterna. La vida del hombre es una peregrinación: vive en la bolsa amniótica (el feto) en un primer período y después la abandona para alcanzar la luz mundana; más tarde el alma abandonará la morada del cuerpo para alcanzar y permanecer ya definitivamente al cielo resplandeciente.

Según Comenio, los educadores tienen que llenar el entendimiento de los estudiantes del verdadero conocimiento de Dios, Padre de todas las luces, del conocimiento de sí mismo y de la diversas cosas. De este modo se acostumbrarán a ver la claridad en la luz de Dios.<sup>11</sup> El hombre verá la luz de las cosas en la luz divina.

El hombre es la imagen de Dios: la Trinidad se refleja en el alma. La finalidad de la educación es triple: devoción ("esse"), instrucción ("nos-se") y virtud ("velle"). La educación es necesaria para cegar los manantiales

(11) ibíd., Dedicatoria, 22.



del mal: la situación de la iglesia cristiana era caótica y los cristianos reformados eran perseguidos en casi todos los países. Cualquier rayo de luz que aparezca tiene que ser propagado. La comunicación de todos los bienes (científicos, morales y religiosos) es algo natural.<sup>12</sup> No hay que encubrir la luz sino mostrarla y de este modo los educadores participarán del resplandor prometido. Comenio se sirve del libro profético de Daniel para mantener la esperanza (Daniel, 12, 3). La función de la escuela es iluminar:

*“¿... no han las escuelas de avivar, depurar y multiplicar las luces de la sabiduría, y distribuirla en todo el cuerpo de la comunidad humana?”*<sup>13</sup>

A pesar del estado de confusión (las cosas están oscurecidas y las lenguas confusas), el hombre puede reformarse:

*“también a nosotros, árboles cortados del Paraíso de Dios, se nos han dejado raíces que pueden germinar si reciben la lluvia y el sol de gracia divina”*<sup>14</sup>

Una cualidad preeminente de Dios es la omnisciencia. El hombre, imagen de Dios, puede adquirir el conocimiento de las cosas, puesto que tiene que tener las propiedades del modelo:

*“El hombre está realmente colocado en medio de las obras de Dios, teniendo su luminoso entendimiento a la manera de un espejo esférico suspendido en lo alto que reproduce las imágenes de todas las cosas.”*<sup>15</sup>

Nuestro entendimiento es parecido al ojo o al espejo y presenta una imagen completamente igual al objeto. Ahora bien, en el conocimiento de las cosas va apareciendo insensiblemente, como el resplandor de las cosas.<sup>16</sup>

Educar no es introducir datos en la memoria de los estudiantes sino hacer germinar las semillas interiores. Hay que investigar en nosotros mismos y así salimos a la luz y abandonamos las entrañas maternas.<sup>17</sup> La erudición, es decir, ser una criatura racional consiste en ser observador, denominador y clasificador de todas las cosas. Hay que observar las cosas, las artes y las lenguas por sí mismas, sin intermediarios.<sup>18</sup>

En el siglo XVII, Jansenio afirmaba: *“Hay una curiosidad siempre perturbadora que mitigamos con lo que llamamos ciencia: de ahí vino la investigación de los secretos de la naturaleza, que nada nos importan,*

(12) ibíd., 34 y 35.

(13) ibíd., cap. VIII, 8.

(14) ibíd., cap. V, 22.

(15) ibíd., cap. V, 4.

(16) ibíd., cap. II, 6.

(17) ibíd., cap. III, 2.

(18) ibíd., cap. IV, 3.

*que es inútil conocer, y que los hombres quieren saber, mas por el saber solamente*". San Agustín, fuente del autor del "Agustinus" escribió: *"Nada debe aceptarse si no está basado en la autoridad de las Escrituras, pues su autoridad es mayor que la capacidad del espíritu humano"*. Hay que tener presente que los jansenistas parten de una posición agustinista mucho más pesimista que la de Comenio. N. Abbagnano afirma que Comenio, aunque admira la naturaleza biológica, la observa con una visión científica, pues la nueva mentalidad baconiana había penetrado en su sistema.<sup>19</sup> En el autor de la "Didactica Magna" se da una conciliación entre la actitud religiosa y la actitud científica.

## 2. Método de las lenguas.

Los niños de uno a seis años son educados por el padre y la madre. A éste período Comenio lo denomina "escuela maternal".<sup>20</sup> La gramática infantil que aprenderá el niño consistirá en hablar correctamente la lengua materna: *"esto es, pronunciar clara y distintamente las letras, sílabas y palabras"*.<sup>21</sup> También deberá aprender los principios de la retórica, es decir, imitar los tropos y figuras que el lenguaje propio emplea.<sup>22</sup> Hay que tener presente el desarrollo individual de los niños, ya que no se produce de una forma homogénea, y también sus capacidades. Así propone que se tenga en cuenta el estadio de desarrollo del niño.<sup>23</sup> Propone dos libros: el primero será un libro de advertencias para los padres y las madres y en él se indicará todo lo que hay que poner en práctica para educar a la infancia: circunstancias, procedimientos y fórmulas; el segundo libro será un libro de imágenes y será usado por los propios niños. Serán los libros equivalentes a nuestras cartillas. Aquí entra en juego uno de los factores nucleares del pensamiento comeniano: la valoración de los sentidos.<sup>24</sup>

La juventud de uno y otro sexo debería ser enviada a las escuelas públicas. Esto supone un avance respecto a la posición de Lutero.<sup>25</sup> El método universal (pansofía) de Comenio exige que las lenguas propias de todos los países sean estudiadas antes que el latín, oponiéndose a las posiciones Zepper y Alstedio. Considera que el aprendizaje de la lengua propia es el mejor camino para aprender el latín y otras lenguas que puedan ser necesarias por vecindad, cultura, etc.<sup>26</sup> Los libros en lengua propia deberán tener la nomen-

(19) Abbagnano, N.: op. cit., pág. 303.

(20) Did., cap. XXVIII, 3.

(21) ibíd., cap. XXVIII, 14.

(22) ibíd., cap. XXVIII, 15.

(23) ibíd., cap. XXVIII, 23.

(24) ibíd., cap. XXVIII, 25.

(25) ibíd., cap. XXIX, 2.

(26) ibíd., cap. XXIX, 4.

clatura de las cosas para así poderse adentrar en la erudición real, libre de vaciedades y sinsentidos. En la escuela común o pública (entre los seis y doce años) se instruirá a toda la juventud en todo aquello cuya utilidad abarca la vida entera.<sup>27</sup> Veamos qué objetos entran dentro del campo de lo útil: leer y escribir el idioma propio con facilidad y corrección; numerar cifras y operaciones para las necesidades comunes; medir longitudes, latitudes, distancias, etc.; cantar melodías muy conocidas; memorizar los himnos sagrados usados por la iglesia del lugar; saber al dedillo las historias y frases principales de toda la Sagrada Escritura; retener y practicar la moral encerrada en reglas y ejemplos adecuados al desarrollo de su inteligencia; en la esfera de lo político y económico se les enseñará aquello que les permita analizar y emitir un juicio acerca de lo que observan diariamente en casa y en la ciudad; aprenderán lo principal de la cosmografía, la redondez del cielo, las ciudades, montes, ríos, etc. de su patria y lo que haya de notable; deberán conocer lo más general de las artes mecánicas<sup>28</sup>.

La escuela pública tiene que capacitar a los alumnos, tanto si pasan a la escuela latina (entre los doce y dieciocho años) como si se dedican al comercio, agricultura u oficios, etc., para que los conocimientos posteriores les resulten ampliaciones de lo que hayan estudiado anteriormente. Los libros comprenderán todo el idioma patrio:

*"las denominaciones de todas las cosas que por su edad son capaces de comprender los niños y los principales y más corrientes modos de hablar."*<sup>29</sup>

La enseñanza será cíclica y gradual. Todo estará adecuado a la edad. La psicología del niño y su evolución son tenidos en cuenta de una forma especial.

En la "Didactica Magna" hay una defensa clara del polilingüismo. Comenio afirma que si, hay niños que tengan que estudiar las lenguas de países vecinos, la edad oportuna es entre los diez, once o doce años, es decir, entre la escuela común y la escuela latina. Hay que enviarles donde se use el idioma que deben aprender y los libros que usen también estarán escritos en la nueva lengua.<sup>30</sup>

El plan de la escuela latina (entre los trece y dieciocho años) comprenderá, entre otros estudios, el aprendizaje de cuatro lenguas. Los alumnos tienen que ser:

(27) *ibíd.*, cap. XXIX, 6.

(28) *ibídem.*

(29) *ibídem.*

(30) *ibíd.*, cap. XXII, 1 y sig.

*“capaces de expresar los conceptos de todas las cosas, con perfección en idioma patrio y en latín, y lo suficiente para las necesidades en griego y hebreo.”*<sup>31</sup>

Haciendo un bosquejo de la escuela latina, Comenio nos dice que el objetivo de dicha escuela es *“abarcara toda la Enciclopedia de las artes”*<sup>32</sup>. El estudiante tiene que dominar las siete artes liberales (gramática, dialéctica, retórica, aritmética, geometría, música, astronomía). Sin embargo, esto no le parece suficiente e incluye los siguientes estudios: física, geografía, cronología, historia, ética y teología.

Estos tienen que ser los fundamentos sólidos para una *“futura erudición perfecta”*<sup>33</sup>, aunque reconoce que para alcanzar la perfección es necesaria una posterior y larga experiencia para saldar la teoría con la práctica. La ciencia de lo natural debe preceder a la enseñanza moral. Un principio que rige la didáctica comeniana es el siguiente:

*“Debe tratarse antes de las cosas que de su modo de ser, esto es, la materia antes que la forma, y para hacer progresos sólidos y rápidos es el método más adecuado que nos instruyamos bien en el conocimiento de las cosas antes de que se nos obligue a juzgar acerca de ellas o a enunciarlas con florido lenguaje.”*<sup>34</sup>

Comenio introduce el estudio de la historia en la escuela latina. El conocimiento histórico estará distribuido por todas las clases. Los alumnos tienen que conocer todo lo digno de memoria que se haya hecho o dicho desde la más remota antigüedad. Propone el siguiente esquema:

I. Un epítome de Historias Bíblicas; II. Historia de los seres naturales; III. Historia de los seres artificiales, de invenciones de las cosas; IV. Historia de los ejemplos más notables de las virtudes, etc.; V. Historia ritual, de las costumbres y ritos de diversas naciones; VI. Historia universal, de todo el mundo, y principales países, especialmente, la patria, todo de manera muy breve y sin omitir nada de lo esencial.<sup>35</sup>

### 3. Macrocosmos y microcosmos.

El hombre como microcosmos en el siglo XVII puede ser considerado como una metáfora. Es una teoría científica que considera que existe una correspondencia entre los elementos del “mundus minor” y los elemen-

(31) *ibíd.*, cap. XXX, 1.

(32) *ibídem.*

(33) *ibíd.*, cap. XXX, 3.

(34) *ibíd.*, cap. XXX, 5.

(35) *ibíd.*, cap. XXX, 15 y 16.

tos del “mundus maior”. Dichos elementos son los mismos, poseen un mismo orden pero difieren en magnitud. Podemos decir que el microcosmos refleja el macrocosmos, o sea, que es un espejo de éste. El hombre, el “mundus minor”, es un compendio del universo. Esta correspondencia ya fue presentada anteriormente por Leonardo da Vinci:

*“30. Los antiguos llamaban al hombre un mundo menor, designación justa porque está compuesto de tierra, aire, agua, y fuego como el cuerpo terrestre, y a él se asemeja. Si el hombre tiene sus huesos, que le sirven de armadura y sostienen su carne, el mundo tiene rocas que sostienen su tierra; si el hombre tiene dentro de sí un lago de sangre, donde crece y decrece el pulmón para su respiración, el cuerpo de la tierra tiene su mar océano que, cada seis horas, crece y decrece también para su respiración; si de aquel lago derivan las venas que van ramificándose por todo el organismo, análogamente el mar océano llena el cuerpo terrestre con innumerables venas de agua;”* <sup>36</sup>

En la época isabelina una de las correspondencias más típicas era la del hombre con el cosmos:

*“El sol es el fundamento de todo calor y de todo tiempo, así como el corazón del hombre es el fundamento, por el valor que hay en él, de todo calor natural.”* <sup>37</sup>

En el presente artículo mantenemos la siguiente posición acerca de la obra comeniana: el hombre es presentado como un microcosmos que refleja el macrocosmos. <sup>38</sup> Ahora bien, lo que pretende Comenio es explicar el fenómeno humano (por ejemplo, el problema de la educación) a partir de las leyes que se obtienen a partir de la investigación del macrocosmos. <sup>39</sup>

En la “Didactica Magna” Comenio expone su concepción providencial de la historia y la divide en los siguientes estadios que nos permiten observar la correspondencia “mundus minor”—“mundus maior”. En el hombre se halla, como en un compendio, toda la materia del mundo, todas sus formas y sus diversos grados. Es un reflejo del arte de la sabiduría divina.

1) Comenio establece una comparación entre el paraíso y el hombre:

- a - el paraíso era el lugar más ameno del universo;
- árboles agradables;
- el árbol de la ciencia;
- río en cuatro ramales;

(36) Leonardo da Vinci: “Aforismos”, 30.

(37) Tillyard, E.M.W.: “La cosmovisión isabelina”, FCE, México, 1984, pág. 149.

(38) Did., cap. XIII.

(39) ibídem.

- b.- el hombre era la criatura más delicada del paraíso;
  - toda la materia del mundo compendiada en él;
  - sabiduría;
  - en el corazón del hombre brotan los dones del Espíritu Santo <sup>40</sup>
- 2) Al no mantenerse dentro de los límites en que fue creado y cometer el pecado original:
  - a.- desaparece el paraíso;
    - los hombres son arrojados a la soledad de la tierra;
    - son despojados de todo;
  - b.- desaparecen las delicias corporales;
    - los mismos hombres son convertidos en soledad y desierto;
    - nuestro cuerpo y nuestra alma son expuestos a fatigas y penalidades.
- 3) Sin embargo Dios no dejó al hombre sumido en esta situación corrupta y mísera, sino que envió arboricultores espirituales a su abandonado paraíso para que hiciera nuevos injertos y cuidara el nuevo plantel del Señor: así surgió la iglesia floreciente <sup>41</sup>.
- 4) La plantación de Dios se marchitó. La obra de los arboricultores se hechó a perder. He aquí la segunda caída. Es la era del Anticristo Comenio describe la situación de la época dominada por la corrupción de la iglesia romana. Las lacras corroen al género humano y a la iglesia. Todo se desmorona en completa alteración. Fijémonos en las parejas opuestas que presenta:

se desmorona	aparece
inteligencia .....	entorpecimiento
prudencia .....	olvido de la eternidad y la mortalidad;
sabiduría celestial .....	asquerosa aversión hacia Dios;
amor mutuo y confianza .....	odios mutuos, guerras, matanzas;
castidad .....	obscenidades;
sencillez .....	engaños, fraudes y malas artes;
humildad .....	soberbia e hinchazón contra los otros;
buen gobierno (luz) .....	gobernantes corruptos (tinieblas).

5). ¿Queda algún consuelo?

Como podemos ver, las fuerzas del Anticristo dominan y la decadencia es absoluta. Los protestantes eran perseguidos en la época

(40) Did., "Dedicatoria", 1-5, págs. 13-15.

(41) ibíd., 7, págs. 15-16.

de la Contrarreforma y en la Guerra de los Treinta años. Comenio tuvo que exiliarse y su vida fue una continua peregración por toda Europa. Les quedaba el examen de los textos proféticos de la Biblia:

*“Tú, Daniel, ten en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin. Muchos lo leerán y acrecentarán su conocimiento.”*<sup>42</sup>

Los textos proféticos de la Biblia eran interpretados por los milenaristas y por Comenio como una fuente de esperanza. Así en los inicios de la Revolución puritana tiene lugar la fusión de dos temas: el primero era la escatología milenarista (Dios habría garantizado a las iglesias reformadas una victoria completa sobre las fuerzas católicas del Anticristo y los santos, los elegidos, podrían esperar un período de realizaciones de carácter utópico en la tierra, un paraíso terrenal); el segundo tema era la reacción contra la corrupta filosofía pagana y la búsqueda de una nueva filosofía basada en la experiencia (la imprenta, la pólvora y los viajes de los descubridores parecían garantizar los medios con los que realizar las nuevas y esperadas condiciones utópicas). Podemos observar una perfecta amalgama entre ciencia y religión. Comenio afirma que hay un doble consuelo: el paraíso eterno para los elegidos y la reparación del paraíso de la iglesia. Dios suele renovar el paraíso de la iglesia y transformar los desiertos en jardín de las delicias.<sup>43</sup>

Comenio cree que la educación puede cambiar la situación corrupta en la que se encuentra la humanidad:

*“Es lo primero que nos enseñan las divinas Escrituras, que no hay bajo el cielo medio más eficaz para corregir las corruptelas humanas que la recta instrucción de la juventud.”*<sup>44</sup>

Esta esperanza se fundamenta en la siguiente cita de Salomón; *“instruye al adolescente según su camino, pues aunque sea viejo no se apartará de él.”*<sup>45</sup> Comenio cree que los niños no son solamente el único sujeto sino el de la verdadera reforma:

*“Vuestro es lo que queda en el humano linaje de belleza y derecho a la celestial patria.”*<sup>46</sup>

Los niños no están contaminados por las malas costumbres: en ellos hay los elementos simples más adecuados y las medicinas más aptas para

(42) Daniel, 12, 4.

(43) Webster, Ch.: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform. 1626-1660*, Londres, 1975, I, 1.

(44) Did., “Dedicatoria”, 15, pág. 18.

(45) ibíd., “Dedicatoria”, 15, pág. 19.

(46) ibíd., “Dedicatoria”, 16, pág. 19.

reparar las enfermizas cosas humanas. Nada hay más difícil que educar al mal educado, puesto que la costumbre es una segunda naturaleza. Para apoyar esta afirmación usa un ejemplo extraído de la técnica:

*“La llanta, la madera curvada de la rueda, endurecida en su sitio, antes se rompe que se endurezca, como atestigua la experiencia.”*<sup>47</sup>

Hay que renovar el huerto: sembrar arbolillos nuevos. En los niños hay semillas de honestidad sembradas. Comenio usa continuamente el lenguaje procedente de la arboricultura. El fundamento de toda república es la educación de los adolescentes, pues así habrá ciudadanos eruditos, virtuosos y santos. La siguiente cita nos resume su pensamiento.

*“Ya lo habéis oído, no es posible combatir la maldad en el género humano con mayor eficacia que partiendo de la primera edad; no pueden plantarse felizmente los arbolillos que han de durar hasta la eternidad si no se cogen tiernos y se educan; no se puede edificar a Sión en lugar de Babilonia, si no se cortan temprano las piedras de Dios vivo, la juventud; no se labran, pulen y adaptan a la construcción celestial. Si deseamos que la Iglesia, la Política y la casa estén florecientes y bien ordenadas, es necesario que ante todo y sobre todo arreglemos las escuelas y las hagamos florecer para que sean verdaderos semilleros de la casa, la política y la Iglesia.”*<sup>48</sup>

Comenio afirma que hay que aplicar las leyes del macrocosmos al hombre. En la “Didactica Magna” se admite una homogeneidad de estructura entre los fenómenos naturales y los fenómenos humanos. Así el proceso educativo tiene que ser considerado un proceso natural. Aunque el hombre sea la criatura más excelente de la creación, Comenio nos propone que para explicar dicho proceso acudamos a las experiencias acumuladas a partir de la observación de los fenómenos naturales y nos obsequia con una carga ingente de ejemplos extraídos del reino mineral, vegetal, animal y del desarrollo físico del niño. La correspondencia entre el hombre y el cosmos es una de las constantes del pensamiento comeniano:

*“El hombre ha sido llamado por los filósofos microcosmos, compendio del Universo, que encierra en sí cuanto por el mundo aparece esparcido”.*<sup>49</sup>

El entendimiento y los sentidos permiten al hombre conocer cuanto encierra el mundo. Nada le queda vedado.<sup>50</sup>

(47) ibíd., “Dedicatoria”, 18, pág. 20.

(48) ibíd., “Dedicatoria”, 33, pág. 24.

(49) ibíd., cap. V, 5.

(50) ibíd., cap. V, 6.



#### 4. El hombre-reloj.

Comenio entiende por naturaleza humana la primera constitución a la que el hombre tiene que volver. Este tiene que retornar al estadio anterior al pecado y para que esto sea posible ha de cambiar de naturaleza. El optimismo comeniano mantiene que no está vedado intentar dicho retorno <sup>51</sup>. Todas las cosas que existen están en este mundo para algo y poseen los órganos o partes necesarios para obtener el fin para el que la universal providencia de Dios las destinó. El hombre lleva dentro de sí las raíces de los siguientes principios:

*“Así, pues, es cierto que el hombre ha sido creado con aptitud para la inteligencia de las cosas, para el buen orden de las costumbres y para el amor de Dios sobre todas las cosas (acabamos de ver que está destinado a esto), y que lleva enunciados como los árboles tienen las suyas enteradas.”* <sup>52</sup>

El hombre nace con la capacidad para obtener el conocimiento de todo lo existente, puesto que es imagen de Dios. Así, pues, tiene que reproducir las características de su modelo. La omnisciencia es una de las cualidades que se reflejan en el entedimiento humano, como vimos anteriormente, y éste es comparado a un espejo. Sin embargo el hombre, además de conocer, puede actuar de forma armónica, ya que existe en él la tendencia hacia la armonía. Hay en la naturaleza humana ciertos gérmenes de virtudes:

*“primero que el hombre se complace con la armonía, y segundo, que el mismo hombre no es sino armonía por dentro y por fuera.”* <sup>53</sup>

Para Comenio los fundamentos de la vida presente y futura son erudición, virtud y religión. Todo lo demás no son sino elementos extrínsecos o superfluos. Se sirve de un producto de la técnica para la mejor comprensión de dicha doctrina:

*“El reloj (ya sea el solar o el automático) es un instrumento elegante y muy necesario para medir el tiempo y cuya substancia o esencia está en lo ingeniosa proporción de las medidas. La caja en que se encierra, las esculturas, pinturas, adornos de oro, etc., son cosas accesorias que si algo añaden a su belleza nada aumentan su bondad. Sería risible la puerilidad de aquel que, sin parar mientes en la grandísima utilidad del aparato, quisiera mejor un reloj bonito que bueno.”* <sup>54</sup>

Hay que preguntarse porqué usa el autor de la “Didactica Magna” este ejemplo concreto extraído de la técnica. ¿Tiene alguna significación

(51) ibíd., cap. V, 1.

(52) ibíd., cap. V, 2.

(53) ibíd., cap. V, 13.

(54) ibíd., cap. IV, 8.

oculta? Hay que tener presente que los cirujanos del siglo XV inician una exploración progresiva del cuerpo humano y lo llegan a conocer como si fuesen las piezas de un reloj: cortan y pesan; descubren las relaciones entre sus diversas partes o piezas; realizan maravillosos dibujos de las distintas partes del cuerpo humano.

Los relojes son usados como una manera de ilustrar el organismo humano. Así como el mundo es considerado como un inmenso reloj:

*“formado por muchas ruedas y campanas tan ingeniosamente dispuestas que para obtener la perpetuidad del movimiento y la armonía se hacen depender unas de otras por todo el universo, de igual modo puede ser considerado el hombre.”*<sup>55</sup>

El organismo humano es explicado a partir de la metáfora “máquina” y llega a introducirse en todo tipo de programas de los nuevos reformadores Descartes, Hobbes, etc. En el caso de Comenio el reloj es usado para explicar el proceso educativo. El reloj se vuelve la metáfora de cada individuo. Se produce una mecanización del cuerpo humano: desaparece la división entre órganos más nobles y menos nobles:

*“En cuanto a su cuerpo, formado con maravilloso ingenio, su primer móvil es el corazón, fuente de vida y de todas las acciones y del cual reciben los demás miembros el movimiento. La pesa que causa los movimientos es el cerebro, que, sirviéndose de los nervios como de cuerdas, atrae y separa las demás ruedas (miembros). La variedad de las operaciones internas y externas es la misma ordenada proporción de los movimientos.”*<sup>56</sup>

En la obra comeniana también se produce una mecanización de las actividades que eran tradicionalmente atribuidas al alma:

*“Del mismo modo, la rueda principal en los movimientos del alma es la voluntad; las pesas que la mueven son los deseos y los afectos que la inducen a uno u otro lado. La razón es el muelle que detiene o impide el movimiento y regula y determina qué, adónde y en qué medida debe aproximarse o separarse. Los demás movimientos del alma son como ruedas menores subordinadas a la principal.”*<sup>57</sup>

Como podemos observar el reloj se convierte en la metáfora de cada individuo. El uso del ejemplo del reloj es también un concepto clave para explicar el proceso educativo. Al aparecer los nuevos relojes, dotados de muelle el tiempo puede ser medido con una gran precisión. Hay que valorar, por

(55) ibíd., cap. V, 15.

(56) ibídem.

(57) ibíd., cap. XXVI, 1.

consiguiente, el papel de los técnicos y los teóricos en el campo de la relojería: surge un nuevo tiempo, el tiempo constante. El impacto sobre el programa educativo comeniano es evidente. Se establece un paralelismo entre el funcionamiento del reloj y el desarrollo del proceso educativo. Veamos la siguiente tabla comparativa:

reloj	hombre
1. movimiento (perpetuidad)	movimiento (perpetuidad)
2. armonía (Buena disposición de las piezas; da bien las horas)	armonía (entre el cuerpo y el alma; buen funcionamiento de ambos)
3. piezas (campanas, rueda principal, pesa, otras ruedas, cuerdas, muelles)	partes (cuerpo: corazón, cerebro, nervios, miembros; alma: afectos, deseos, razón, demás movimientos)
4. golpe	pecado
5. avería	situación caótica de la enseñanza
6. reparación posible por el relojero	reforma posible por Dios, profetas, Lutero, reformadores protestantes.

En la "Didáctica Magna" el reloj da la medida metódica del trabajo. La precisión afecta a los planes de estudio, los libros, los profesores, los alumnos, la edad, la ciclicidad, la disciplina, es decir, a todo el conjunto que gira en torno a la escuela: es una escuela-reloj de precisión. Todo está previsto, medido y controlado. La iniciativa de sus miembros queda coartada de una forma radical. Los relojes no son un simple adorno en Comenio que sirven para ilustrar sino que constituyen la misma médula del sistema pedagógico. Todo gira en torno a la exactitud casi mecánica. El artificio escolar producirá buenos ciudadanos de una forma casi automática: éstos serán ilustrados, virtuosos y santos. El ideal y la máquina están unidos en una colaboración muy estrecha y los resquicios para la libre iniciativa son prácticamente nulos. Los moldes férreos producirán sus efectos y así vemos que algunas veces las utopías y la disciplina férrea se dan la mano. La disciplina es un elemento básico de su escuela:

*"Ciertamente es aquel proverbio tan repetido y popular entre los bohemios: Escuela sin disciplina es molino sin agua. De igual manera que si quitas el agua a un molino, se parará al momento, si suprimes la disciplina en una escuela, forzosamente han de retardarse todas las cosas".* <sup>58</sup>

(58) *ibíd.*, cap. XXVI, 3.

Hay que aplicar la disciplina para que el estudiante no se vuelva a extralimitar, puesto que lo hecho ya no puede anularse. El estudiante debe aceptarla como se toma la medicina amarga que el médico receta <sup>59</sup>. Según Comenio la disciplina más severa tiene que ser aplicada a veces. Enumera los siguientes casos: 1) por alguna manifestación de impiedad: blasfemia, obscenidad, o cualquier otra cosa que se estime contra la ley de Dios; las faltas de la primera clase van contra la majestad de Dios y son pecados que deben ser expiados con durísimo castigo. 2) Por contumacia y malicia deliberada, si alguno desprecia los mandatos del preceptor o cualquier otro superior. Estas faltas minan la base de todas las otras virtudes (humildad y obediencia). Deben corregirse con áspera enmienda. 3) Por soberbia y altanería o envidia y pereza. Esta clase de faltas es una mancha que se borra con la reprimenda. <sup>60</sup>

Comenio propone que el maestro se sirva de los buenos ejemplos palabras suaves y afecto sincero y franco continuamente. Si estos procedimientos suaves no son suficientes para algunos de entendimiento tan desgraciado:

*“habrá necesidad de recurrir a remedios más violentos, debiéndose intentar todo antes de abandonar a alguno por inepto para la educación y sólo en un caso desesperado. Tal vez hoy podrá aplicarse a muy pocos el famoso dicho: El frigio sólo se enmienda a fuerza de golpes. Por lo menos, si no al rebelde, será de gran provecho a los demás este rigor de la disciplina por el miedo que cause. Hay, sin embargo, que tener cuidado de no utilizar este procedimiento sin justa causa o con excesiva frecuencia, no sea que demos fin a los remedios extremados antes que los casos lo requieran.”* <sup>61</sup>

El objetivo de la disciplina es mantener la reverencia hacia Dios, la afabilidad para con el prójimo y la constancia en los trabajos y las ocupaciones de la vida, y afirmarlas con el uso y la práctica continuados. <sup>62</sup> Las varas deben desaparecer de las escuelas porque sólo engendran torpeza de carácter, propia del entendimiento servil, y se convierten en instrumentos de crueldad en manos de locos furiosos. <sup>63</sup>

Comenio considera que es necesario establecer para las artes, ciencia y lenguas sus períodos respectivos para que así, a lo largo de cierto número de años, salgan de las escuelas, talleres de la humanidad, hombres *“verdaderamente eruditos, verdaderamente morales, verdaderamente piadosos”*. <sup>64</sup> La vida del estudiante queda perfectamente programada (como lo hacen los artesanos con el tiempo de los aprendices):

(59) *ibíd.*, cap. XXVI, 4.

(60) *ibíd.*, cap. XXVI, 6 y 7.

(61) *ibíd.*, cap. XXVI, 9.

(62) *ibíd.*, cap. XXVI, 7.

(63) *ibíd.*, cap. XXVI, 13.

(64) *ibíd.*, cap. XXVII, 1.

*“Para llegar a conseguir esto, emplearemos todo el tiempo de la juventud para la educación completa (no tenemos aquí un arte solamente que aprender, sino todo el conjunto de las artes liberales, con todas las ciencias y algunas lenguas, esto es, desde la infancia hasta la edad viril, veinticinco años, distribuidos en períodos determinados. En esto procedemos de conformidad con las enseñanzas de la naturaleza. Demuestra la experiencia que el hombre alcanza el máximo de su estatura hacia los veinticinco años, y después sólo tiende a robustecerse.”* <sup>65</sup>

Se dividen estos años de crecimiento en cuatro períodos y fija seis años de duración para cada período asignándole una escuela concreta <sup>66</sup>:

I. La infancia	El regazo materno, escuela maternal.
II. La puericia	La escuela de letras o escuela común pública.
III. La adolescencia	Escuela latina o Gimnasio.
IV. La juventud	La Academia y viajes o excursiones.

En cuanto a la localización de dichas escuelas:

*“Así, habrá una escuela materna en cada casa; una escuela pública en cada población, plaza o aldea; un gimnasio en cada ciudad y una academia en cada reino o provincia mayor.”* <sup>67</sup>

## 5. La didáctica como arte tipográfico.

Si antes hemos analizado la importancia de los relojes con muelle respecto al proyecto pedagógico comeniano y su incidencia en el nuevo “tiempo escolar”, ahora comentaremos la importancia de una nueva tecnología sobre el sistema pedagógico: la imprenta. Comenio se sirve de un nuevo ejemplo del lenguaje técnico para enseñar el alcance de su método. Espera que entre su nuevo procedimiento didáctico y el que ha dominado hasta entonces exista la misma diferencia que hay entre *“el arte antiguo de multiplicar los libros, mediante la copia, y el arte tipográfico, recientemente descubierto y ya extraordinariamente usado”* <sup>68</sup> El nuevo método pedagógico será más costoso al principio (investigación pedagógica, formación del profesorado, nuevos textos, creación de nuevas escuelas, etc.), pero, más tarde

(65) *ibíd.*, cap. XXVII, 2.

(66) *ibíd.*, cap. XXVII, 3.

(67) *ibídem.*

(68) *ibíd.*, cap., XXXII, 2.

se verán sus frutos, como ocurrió con los éxitos que obtuvo la imprenta en el terreno de la edición de libros: mayor rapidez, exactitud y elegancia. La pluma perdió en favor de la nueva técnica. Comenio establece un paralelismo entre los siguientes puntos:

- 1) a. Tipografía: *"En primer lugar dos muchachos pueden producir tipográficamente más ejemplares de cualquier libro, que casi doscientos jóvenes por medio de la pluma en el mismo espacio de tiempo"* <sup>69</sup>  
 b. Didáctica: *si se usa el nuevo método "con menor número de preceptores, se instruya mayor número de alumnos que por los procedimientos en la actualidad.*
- 2) a. Tipografía: *"los impresos, en cambio, corresponderán exactamente unos con otros, de manera que no será un huevo tan semejante a otro como estos ejemplares lo son entre sí; y esto produce grata sensación de elegancia y primor."* <sup>70</sup>  
 b. Didáctica: *"saldrán verdaderamente instruidos"* <sup>72</sup>
- 3) a. Tipografía: *"en los (ejemplares) impresos, enmendado un solo ejemplar, se corrigen de una vez todos los demás, aunque sean miles"* <sup>73</sup>  
 b. Didáctica: *"con erudición perfecta y llana belleza"* <sup>74</sup>
- 4) a. Tipografía: *"para la escritura que se hace a mano no sirve cualquier papel, sino el que sea fuerte y no se corra; en la imprenta queda impreso todo, aunque sea papel fino y que se corra, un lienzo, etc."* <sup>75</sup>  
 b. Didáctica: *"esta cultura puede alcanzar incluso a quienes están dotados de entendimiento más torpe y sentidos tardos"* <sup>76</sup>
- 5) a. Tipografía: *"Por último, con la imprenta, aún aquellos que no saben escribir con elegancia, porque llevan a cabo su trabajo, no con su propia mano, sino con caracteres dispuestos para ello ingeniosamente e incapaces de equivocarse."* <sup>77</sup>

(69) ibídem.

(70) ibíd., cap. XXXII, 4.

(71) ibíd., cap. XXXII, 3.

(72) ibíd., cap. XXXII, 4.

(73) ibíd., cap. XXXII, 3.

(74) ibíd., cap. XXXII, 4.

(75) ibíd., cap. XXXII, 3.

(76) ibíd., cap. XXXII, 4.

(77) ibíd., cap. XXXII, 3.

- b. Didáctica: *¿por qué no ha de poder el maestro de la escuela enseñar todas las cosas si tiene redactado como en un cartel todo lo que debe enseñar y los procedimientos para ello?*" <sup>78</sup>

Comenio no afirma una coincidencia exacta entre la tipografía y el nuevo método didáctico, pero mantiene, como podemos deducir a partir de la enumeración de comparaciones anteriores, que el problema de la educación es una cuestión de método y organización. El estudio y la investigación exige un esfuerzo colectivo: padres, profesores, dirigentes, políticos, teólogos y expertos en el método.

Estos expertos son los que tienen que preparar los libros panméticos. El programa comeniano exige la asociación colegial: hay necesidad de un colegio de doctores que cooperen a realizar dicho objetivo. <sup>79</sup>

El programa comeniano, a pesar de su naturalismo y sensualismo, puede desembocar en pasivismo y en una escuela-reloj. Su organización es meticulosa en todos los ámbitos: materias, horarios, libros de texto, distribución de las clases, disciplina, etc. La iniciativa y la espontaneidad quedan coartadas en gran manera. <sup>80</sup>

Comenio compara la tipografía con la didacografía (así llama a su nuevo método pedagógico) y continua ampliando dicho abanico. Los elementos del arte tipográfico son: papel, tipos, tinta y prensa. Las operaciones son: preparación del papel, composición de los tipos conforme al original, disolución de la tinta, investigación de las erratas, impresión, desecación. En la didacografía el papel "*cuyas inteligencias han de ser impresas con los caracteres de las ciencias*" <sup>81</sup>. Los tipos o caracteres son los libros didácticos y demás instrumentos que permitirán aprender fácilmente todas las cosas. La tinta es la voz de profesor que traslada el sentido de las cosas desde los libros a las mentes de los discípulos. La disciplina adquiere un lugar determinante en su pedagogía:

*"La prensa es la disciplina escolar que dispone y sujeta a todos para recibir las enseñanzas."* <sup>82</sup>

La precisión de la imprenta y del reloj de muelle nos ofrecen un estudiante que puede ser disciplinado. Los resquicios para la creatividad son prácticamente nulos.

(78) ibíd. cap. XXXII, 4.

(79) ibíd., cap. XXXIII.

(80) Abbagnano, N., op. cit., pág. 306.

(81) Did., cap. XXII, 6.

(82) ibíd., cap. XXII, 7.





# LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE J. HABERMAS

Margarita Boladeras

## 1. Introducción: últimas publicaciones de J. Habermas.

En 1981 Habermas publicó una obra en dos volúmenes, titulada *Teoría de la acción comunicativa*<sup>1</sup>, a la que han seguido luego: *Consciencia moral y acción comunicativa* (1983), *Estudios previos y ampliaciones de la teoría de la acción comunicativa* (1984), *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones* (1985), *El nuevo horizonte invisible* (1985)<sup>2</sup>. En este último libro se recogen varios trabajos escritos durante los años 1981-85, así como algunas entrevistas<sup>3</sup>. Las doce lecciones de *El discurso filosófico de la modernidad* tratan de diferentes autores (Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, Castoriadis, Luhmann), desde la perspectiva de la modernidad y la rebelión contra la misma característica de nuestro presente conceptual. Las tres primeras obras citadas están íntimamente relacionadas y constituyen la clave del proyecto filosófico

- (1) J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1981.
- (2) J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. Suhrkamp V., 1983.  
*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1984.  
*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1985.  
*Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1985; trad. más literales serían la nueva falta de perspectiva, la nueva obscuridad
- (3) Entrevista de la *New Left Review*, no 151, Mayo 1985. Discusión con A. Honneth, E. Knöler-Bunte y A. Widmann (verano de 1981, Berlín y Starnberg).

habermasiano y una aportación fundamental al pensamiento contemporáneo. Trataré de ello en las páginas que siguen, haciendo especial hincapié en algunas cuestiones básicas de la *Teoría de la acción comunicativa*, relevantes para el conjunto de la propuesta racional-pragmática de Habermas.

Es conocida la raíz hegeliana, marxiana y frankfurtiana de esta propuesta; la novedad de la reflexión de Habermas consiste en: a) el intento de superar la mera negatividad de algunos planteamientos anteriores, sin dejar de hacer teoría social crítica; b) establecer las relaciones y mediaciones estructurales básicas de los subsistemas que constituyen la totalidad social, evitando tanto un apriorismo ontológico-idealista como una posición funcionalista; c) la conexión de los conceptos teóricos con la realidad concreta, superando los anacronismos de ciertas formas de marxismo.

El autor pretende construir el aparato conceptual relativo a las vinculaciones entre razón-realidad, individuo-sociedad, estructuras-funciones sociales, roles sociales-conductas emancipadoras, estado de derecho-legitimación, etc., a partir de las posibilidades que hoy nos ofrecen las teorías del lenguaje, de la psicología genético-evolutiva, de la antropología social, etc. Como decía Habermas en una de sus discusiones con Marcuse<sup>4</sup>, el problema consiste en ver cómo podemos fundamentar el concepto de razón en un sentido material<sup>5</sup>. Ya entonces, frente a la concepción marcusiana de que la base de la racionalidad se encuentra en la propia estructura instintiva, Habermas consideraba que reside en el lenguaje, en los procesos de comunicación y diálogo, "en el telos de una subjetividad libre de violencia"<sup>6</sup>.

El quehacer habermasiano recuerda tanto el *leitmotiv* como el punto muerto de la obra de Horkheimer<sup>7</sup>: según éste "razón" es *logos*, *ratio*, *pensar*, *decir*, facultad de los sujetos que en su desarrollo y realización produce su propia objetividad... pero Horkheimer no supo encontrar el camino de esa racionalidad objetiva en nuestra época; la crisis contemporánea es provocada por el dominio de un uso subjetivista y formalizado de la razón, sin que se vislumbren expectativas de cambio... Habermas busca una base para esa racionalidad objetiva y cree encontrarla donde siempre estuvo: en el *logos*. Lo individual y lo universal se entrecruzan en la palabra de tal manera que intereses y normas, cognición e intención, subjetividad y objetividad se interlimitan y vertebran como el río y su cauce. El autor piensa que puede dar una respuesta adecuada al dilema de la objetividad de la razón

(4) *Conversaciones con Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980.

(5) *Ibid.*, p. 38: "fundamentación naturalista de la razón".

(6) *Ibid.*, p. 47.

(7) M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969; *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Ed. 62, 1976; entre otros.

poniendo en juego los recursos que nos ofrece el análisis de los actos de habla; de ellos extrae consecuencias pertinentes para una teoría de la sociedad. Esta tarea, aunque evocada por muchos autores, no ha sido desarrollada con la amplitud que merece.

## 2. La teoría de la acción comunicativa como teoría crítica de la sociedad.

¿En qué sentido podemos hablar hoy de racionalidad? ¿Es posible caracterizar las acciones humanas a partir de un concepto de razón que no sea meramente instrumental-formal, ni subjetivo (en el sentido denunciado por Horkheimer)? ¿Qué relaciones deberían establecerse entre ese supuesto concepto de sociedad? ¿Puede considerarse el desarrollo y la modernización de la sociedad como racionalización? ¿Qué implicaciones tienen para la teoría de la historia las respuestas que damos a las anteriores preguntas?

Estas son algunas de las cuestiones a la que intenta responder la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Sus dos gruesos volúmenes son una larga discusión con los grandes pensadores de la sociología: Max Weber, G.H. Mead, E. Durkheim, T. Parsons, que son tratados como clásicos, es decir, como maestros que aún pueden enseñarnos mucho a condición de percibir y señalar sus insuficiencias. Junto a ellos, algunas aportaciones de Lukács, Horkheimer, Adorno, así como las de otros sociólogos, antropólogos, psicólogos y filósofos (Luhmann, Evans-Pritchard, Piaget, etc.) son revisadas por el autor para llegar a perfilar de manera dialógica sus propias delimitaciones conceptuales. El peligro de la dispersión se conjura a partir de la problemática investigada, para la cual cobran un valor decisivo sus indagaciones en la obra de filósofos del lenguaje, de los que extrae valiosas sugerencias: el segundo Wittgenstein, Peirce, Bühler, Austin, Searle, Strawson, Tugendhat, Dummett, Grice, etc. (aunque algunos de ellos son tratados de forma eminentemente crítica).

¿Qué tienen que ver estas investigaciones lingüísticas con una teoría crítica de la sociedad?

Habermas parte de un concepto de teoría social muy amplio, ya que ha de permitir una conceptualización del contexto social de la vida. Para ello hay que sistematizar las relaciones existentes entre los distintos subsistemas sociales (economía, política, cultura, comunidad social...) e identificar los elementos estructurales que entran en juego en los procesos de legitimación, constitución del derecho y orientación de la acción en un sentido general (moral).

La realidad social se desarrolla según una dinámica en la que los distintos factores se encuentran entrelazados como mallas de una red perfectamente estructurada. Habermas considera que la teoría de la sociedad debe explicar esta estructura básica; no quiere hacer una metateoría general de

las ciencias sociales, sino plantear los problemas de base. Por ello habla de "fundamentación", pero no en un sentido de fundamentación última, sino constitutivo: el autor se propone la reconstrucción de las reglas formal-pragmáticas básicas que articulan las acciones sociales, condición de posibilidad de constitución de lo social y de su transformación.

Lo social es definido como: la acción concertada mediada por el lenguaje, y el concepto de "acción social" como: la cooperación de (por lo menos dos) actores que coordinan sus acciones instrumentales para el desarrollo de un plan de acción común<sup>8</sup>. Ello implica por lo menos tres rasgos característicos: estructura teleológica de la acción, capacidad de decisión y de acuerdo (cooperación).

A partir de ahí el autor concentra su interés en los *mecanismos* de la *coordinación de la acción* que permiten la estructuración reglada y estable de las interacciones. Una teoría de la acción social debe explicar en qué consiste la capacidad de acción, la estructura de la acción intencional, la elección racional, etc., reconstruyendo la estructura pragmática que constituye la intersubjetividad y posibilita la existencia de un orden social intersubjetivamente compartido.

La coordinación de la acción implica que, en *una situación* dada, dos o más *sujetos* (actores) que comparten un *mismo conocimiento* (de estructura proposicional) inscriben sus acciones dentro de un mismo *plan de acción* en función de un *objetivo común* previamente determinado (*elección*)<sup>9</sup>.

El plano del conocimiento compartido no sólo incluye características de orden meramente cognitivo-instrumental, sino también un *reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez* de dicho conocimiento. Esto significa que el hecho lingüístico vertebrador de las acciones sociales involucra aspectos *cognitivos* y *determinaciones valorativas* derivadas de convicciones (decisiones sobre la validez). El entendimiento únicamente es posible cuando los sujetos coinciden en esas *dos vertientes* del saber compartido. Evidentemente, las acciones sociales son de muy diverso tipo y lo mismo ocurre con los contextos de conocimiento y de valoración involucrados.

Lo que acabamos de decir muestra hasta qué punto la mediación lingüística necesaria para la acción social supone un proceso complejo y sintético de rasgos que, en la terminología clásica, proceden de las facultades cognoscitiva, volutiva y estimativa, a la vez que en dicho proceso se enlazan conocimiento y acción, actividad recíproca entre un hablante y

(8). J. HABERMAS, "Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns" (1982) en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit. "Actor" - hablante y oyente.

(9) Ibid.

un oyente. Este hecho fundamental se ha puesto especialmente de manifiesto en los análisis del lenguaje de Austin y Searle, cuyos resultados son ampliamente recogidos por Habermas <sup>10</sup>.

### 3. El lenguaje no es unidimensional.

Habermas critica la hegemonía de las consideraciones lógico-formales y semántico-referencialistas del lenguaje, que sólo tienen en cuenta la función representativa del mismo y que han generado una concepción formalista de la racionalidad. Como por ejemplo emblemático de estos procedimientos pueden citarse las investigaciones de los autores del Círculo de Viena, así como otras que se inspiraron en ellos.

Los análisis del lenguaje que sólo se interesan por sus estructuras formales internas o por la delimitación abstracta de su designación objetual no permiten comprender la sustancia del fenómeno lingüístico, es decir, su polivalencia pragmática, su desarrollo dialógico, la interconexión que se produce en él de elementos "subjetivos" y "objetivos" formal-pragmáticos.

En nuestra cultura no han faltado voces que han reclamado la consideración de otras perspectivas: Peirce la pragmática, Bühler las distintas funciones del lenguaje (expresiva, apelativa, representativa), el segundo Wittgenstein el análisis de los "juegos de lenguaje", etc. El autor se inscribe en esta línea, que ha tenido afortunados seguidores como Austin y Searle.

Precisamente en el segundo Wittgenstein se encuentra una de las primeras grandes críticas a la concepción semántico-referencialista del lenguaje. El uso designativo del lenguaje es sólo uno de los muchos que componen la trama de las acciones lingüísticas que se desarrollan en la realidad. Para conocer el fenómeno lingüístico hay que analizar los distintos usos del lenguaje <sup>11</sup>.

Austin, en *Cómo hacer cosas con palabras*, distingue entre expresiones *constatativas* (enunciados de hecho, descriptivos) y expresiones *realizativas* o de acción ("La palabra "realizativo" será usada en muchas formas y construcciones conectadas entre sí, tal como ocurre con el término "im-

(10) J. HABERMAS, "Wahrheitstheorien" (1972), "Was heisst Universalpragmatik?" (1976) en *Vorstudien...*, op. cit.; 3a parte de la *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit.; "Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur" en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit. El autor también tiene en cuenta las aportaciones de Strawson; véase P. F. STRAWSON, *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983.

(11) L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. Suhrkamp V., 1967; trad. catalana, *Investigacions filosòfiques*, Barcelona, Laia, 1983; próxima aparición de la trad. castellana en Barcelona, Ed. Crítica.

perativo". Deriva, por supuesto, de "realizar", que es el verbo usual que se antepone al sustantivo "acción". Indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo." <sup>12</sup>); entre actos *locutivos* ("decir algo"), actos *inlocutivos* ("podemos decir que realizar un acto locutivo es, en general, y *eo ipso*, realizar un acto *inlocutivo* (*illocutionary act*), como propongo denominarlo. Para determinar qué acto inlocutivo estamos realizando, tenemos que determinar de qué manera estamos usando la locución") y actos *perlocutivos* ("hay un tercer sentido, según el cual realizar un acto locutivo y, con él, un acto inlocutivo, puede ser también realizar un acto de otro tipo. A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas. Y es posible que al decir algo lo hagamos con el propósito, intención o designio de producir tales efectos. Podemos decir entonces, pensando en esto, que quien emite la expresión ha realizado un acto que puede ser descrito haciendo referencia meramente oblicua, o bien no haciendo referencia alguna a la realización del acto locutivo o inlocutivo") <sup>13</sup>. Austin llega finalmente a diferenciar los siguientes aspectos de una expresión: "1) Una dimensión relativa al carácter afortunado o desafortunado de la expresión; 1a) una fuerza inlocutiva; 2) una dimensión relativa a la verdad y falsedad de la expresión; 2a) un significado locutivo (sentido y referencia)." <sup>14</sup>

Austin también lleva a cabo una clasificación de los actos inlocutivos, que ha sido revisada y perfeccionada por Searle <sup>15</sup>. Este subraya la dependencia de la noción de significado respecto de la *intencionalidad* y la *convención*, cuando consideramos la perspectiva inlocutiva: "En un artículo titulado 'Meaning', Grice da el siguiente análisis de un sentido de la noción de 'significado'. Decir que A quiere decir algo mediante x es decir que 'A' intentó que la emisión de x produjese algún efecto en un auditorio por medio del reconocimiento de esta intención'. Esto me parece un útil punto de partida para un análisis del significado, en primer lugar porque muestra

(12) J.L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), Barcelona, Paidós, 1982, p. 47.

(13) *Ibid.*, p. 138, 142 y 145 respectivamente. No respeto la trad. de G.R. Carrió y E.A. Rabossi del texto indicado relativa a los términos *locutionary* (act), *illocutionary* (act) y *perlocutionary* (act): locucionario, ilocucionario, perlocucionario. Prefiero la solución adoptada por J.J. ACERO, E. BUSTOS y D. QUESADA en *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Ed. Cátedra, 1982: locutivo, inlocutivo, perlocutivo; expresiones que responden mejor a las reglas de formación del lenguaje castellano y al sentido que se les atribuye (especialmente en el caso de inlocutivo frente a ilocucionario).

(14) *Ibid.*, p. 195.

(15) J. SEARLE, "A taxonomy of illocutionary acts" en *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979; trad. castellana "Una taxonomía de los actos ilocucionarios" en *Teorema*, vol. VI (1976), no 1, p. 43-77.

la estrecha relación entre la noción de significado y la noción de intención, y en segundo lugar porque captura algo que es, pienso, esencial al hablar un lenguaje: al hablar un lenguaje intento comunicar cosas a mi oyente consiguiendo que él reconozca mi intención de comunicar precisamente esas cosas.”<sup>16</sup> “El significado es más que un asunto de intención, es un asunto de convención. (...) En nuestro análisis de los actos inlocutivos debemos capturar tanto los aspectos convencionales como los intencionales y especialmente las relaciones entre ellos. En la relación de un acto inlocutivo el hablante intenta producir un cierto efecto, haciendo que el oyente reconozca su intención de producir ese efecto, y por lo tanto, si está usando las palabras literalmente, intenta que este reconocimiento se logre en virtud del hecho de que las reglas para el uso de las expresiones que emite asocian las expresiones con la producción de ese efecto. Es esta *combinación* de elementos la que necesitaremos expresar en nuestro análisis del acto inlocutivo.”<sup>17</sup>

A través de este tipo de investigaciones se hace patente que el hecho lingüístico no sólo es relevante cuando produce enunciados acerca de hechos ajenos a los individuos hablantes, sino que también un interés especial cuando expresa estados o sentimientos subjetivos, deseos, imperativos, recomendaciones, súplicas, etc. El universo del sentido se encuentra constituido por el intercambio comunicativo que se produce en la intersección de distintos niveles de la realidad. Por ello es preciso llegar al análisis pragmático del lenguaje y relacionar adecuadamente “el programa de una teoría de la acción lingüística” con el de una “teoría sociológica de la acción”<sup>18</sup>.

El lenguaje no es un mero instrumento designativo, sino el medio a través del cual los individuos se constituyen como *sujetos*, gracias a un aprendizaje del lenguaje que posibilita el desarrollo cognitivo-evolutivo y que implica también la asimilación de roles sociales y normas.

La praxis comunicativa de la vida cotidiana se produce según reglas y principios (no explícitos) que pueden reconstruirse racionalmente: aparecerán entonces los elementos formales y empíricos que constituyen la base de los procesos de comunicación y comprensión, a partir de los cuales será posible reconstruir un concepto de acción racional en sentido pleno y no meramente formal. Habermas pretende llevar a cabo esta reconstrucción racional.

(16) J.R. SEARLE, *¿Qué es un acto de habla?*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1977, p. 24.

(17) Ibid., p. 27-28.

(18) J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., v. 1, p. 440.

#### 4. Clasificación de los actos de habla.

A pesar de la gran variedad de usos con que los hablantes instrumentalizan su capacidad de habla, Habermas cree que podemos considerar tres *casos puros o idealizados* de actos de habla <sup>19</sup>.

- *constatativos*: enunciados elementales sobre hechos,
- *expresivos*: enunciados acerca de vivencias elementales,
- *regulativos*: expresan requerimientos elementales o declaraciones de *intenciones* elementales.

Esta división se basa en un criterio de distinción de los diferentes “mundos” concernidos por los actos de habla: en el primer caso, el *mundo objetivo*; en el segundo, el *mundo subjetivo*; y en el tercero, el *mundo social* (costumbres, reglas y normas).

Cada uno de estos tipos de acción lingüística pretende tener una determinada garantía de validez: el acto de habla *constatativo* pretende captar fielmente los acontecimientos del mundo objetivo y por ello hablamos de pretensión de *verdad* y verdad proposicional; el acto de habla *expresivo* intenta reflejar una situación del mundo interior (subjetivo) y ésto constituye una pretensión de *veracidad*; y, finalmente, el acto de habla *regulativo* se adecua a las normas y preceptos del mundo social, de donde viene su pretensión de *rectitud* <sup>20</sup>.

Si la verdad es un elemento de primer orden para el desarrollo de la capacidad cognitiva, no son menos importantes la veracidad y la rectitud para el desarrollo de las interacciones que permiten la vida en común de los sujetos. Aunque debamos distinguir diversos tipos de “validez”, todo acto de habla tiene su pretensión de validez, sobre la que el oyente debe poder exigir determinadas garantías al hablante (posibilidad de crítica).

La interacción, la coordinación de las conductas individuales características del mundo social, obliga a los sujetos que quieren comunicarse a satisfacer determinados requisitos:

- uso de expresiones lingüísticas *comprensibles* para sus interlocutores.
- adecuación a las *exigencias de verdad, veracidad o rectitud*.

(19) Ibid., p. 414.

(20) ‘Rectitud’ traduce el término alemán ‘Richtigkeit’. En mi trabajo sobre Habermas, publicado en *Razón crítica y sociedad*, Barcelona, PPU, 1985, ya lo utilicé, aunque a regañadientes. El problema del adjetivo correspondiente se resuelve con los términos ‘correcto’ o ‘conforme’ (a normas); así hablamos de verdad-verdadero, veracidad-veraz y rectitud-correcto (o conforme).



- acuerdo entre los interlocutores sobre las *garantías* de la pretensión de validez.

La "significación mínima" de la comprensión o el entendimiento (*Verständigung*) consiste en el hecho de que por lo menos dos sujetos capaces de acción y de lenguaje identifiquen del mismo modo una expresión lingüística. Para ello el oyente debe conocer las condiciones que permiten aceptar el acto lingüístico del hablante <sup>21</sup>. "*Comprendemos un acto de habla cuando conocemos aquello que lo hace aceptable*. Desde la perspectiva del hablante las condiciones de aceptabilidad coinciden con las condiciones de su éxito ilocutivo. La aceptabilidad no se define en un sentido objetivista desde la perspectiva de un observador, sino desde la perspectiva de la actitud realizativa del que participa en la comunicación." <sup>22</sup>

Habermas introduce la referencia a la "garantía" de las pretensiones de validez para llamar la atención sobre el marco de determinaciones que posibilitan el establecimiento de cualquier tipo de validez y el "efecto de coordinación" que tiene este conjunto de supuestos en el que se apoya el acto de habla. "Un hablante puede motivar racionalmente a un oyente para que acepte su petición verbal porque, gracias a una relación interna entre la admisibilidad, la pretensión de validez y la efectividad de la exigencia de validez, en caso necesario puede asumir la *garantía* de especificar razones convincentes que resistan las críticas del oyente a la pretensión de validez" <sup>24</sup>

## 5. Ciencia, Estética, Moral.

La tipología habermasiana de los actos de habla cumple el objetivo de diferenciar los tres ámbitos de referencia y validez antes expuestos, así como también el de mostrar la universalidad de los fundamentos formales y pragmáticos que los vertebran. Todo ello forma parte del proyecto del autor de señalar que "en la praxis comunicativa cotidiana han de imbricarse interpretaciones cognitivas, esperanzas morales, expresiones y valoraciones. Los procesos de entendimiento del mundo vital (*Lebenswelt*) precisan de una tradición cultural *en toda la amplitud de su horizonte* y no solamente de las bendiciones de la Ciencia y de la Técnica. De este modo, la Filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del mundo vital. Cuando menos podría ayudar a poner en movimiento la articulación inmóvil de lo cognitivo-instrumental, con lo práctico-moral y lo estético-expresivo, todo lo cual está paralizado, como una maquinaria

(21) Ibid., p. 412.

(22) Ibid., p. 400.

(23) Ibid., p. 406.

(24) Ibid., p. 424.

que se obstinara en atacarse”<sup>25</sup>. Esta finalidad es la que promueve, en última instancia, la clasificación propuesta.

Habermas recoge y discute otras clasificaciones: las de Austin, Sauerle, Kreckel, etc., considerando los diversos problemas que suscitan y extrayendo de ellas algunas enseñanzas.

El autor se auxilia también con otros conceptos definitorios de distintos modelos de acción lingüística:

- acción estratégica,
- acción orientada a la comprensión.

La primera promueve una interacción basada en intereses comunes y en cálculo adecuado de las posibilidades de éxito; su estructura es claramente instrumental-teleológica. La segunda implica un acuerdo previo sobre la situación y las consecuencias esperadas; en situaciones normales requiere que los participantes compartan un mismo universo normativo (roles sociales, reglas de conducta) y expresivo (representaciones simbólico-culturales), hecho que permite un diálogo crítico de las pretensiones de validez de los actos de habla de los interlocutores.

## 6. La acción comunicativa.

Así llegamos a un concepto de acción comunicativa que será la piedra angular de la racionalidad dialógica y la ética del discurso habermasianas.

“Ha llamado acción comunicativa a aquel tipo de interacciones en las que *todos* los participantes conciertan sus planes de acción individual y persiguen sus objetivos ilocutivos *sin reservas*.”<sup>26</sup> “Solamente las acciones lingüísticas que el hablante vincula a una pretensión de validez criticable son acciones comunicativas. En los otros casos, cuando un hablante persigue objetivos no declarados a través de actos perlocutivos en los que el oyente no puede en modo alguno adoptar una posición, o cuando persigue objetivos ilocutivos en los que el oyente no puede adoptar una posición *fundada*, como ocurre en los imperativos, queda en suspenso el potencial que se encuentra siempre contenido en la comunicación lingüística y que permite una vinculación motivada por razones mediante la comprensión.”<sup>27</sup>

(25) J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ed. Península, 1985, p. 27-28.

(26) J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., vol. 1, p. 395.

(27) *Ibid.*, p. 410.

Como se ve, el concepto de acción comunicativa es definido a partir de requisitos muy exigentes: 1) los objetivos de la acción deben ser claramente expresados en el acto de habla, sin subterfugios que enmascaren los resultados perseguidos; 2) la pretensión de validez debe poder ser criticada, lo que implica que 3) el oyente debe ocupar un lugar propio en el diálogo a fin de generar un proceso dialógico; 4) la acción comunicativa debe activar la posibilidad siempre implícita en el diálogo de llegar a un entendimiento *razonado* y, por ello, motivar racionalmente y no coactivamente.

Este planteamiento ha provocado que algunos comentaristas de la obra de Habermas consideren que nos presenta una "comunidad ideal de diálogo" o una "situación ideal de habla" irreales y utópicas, clara expresión del juego idealista en el que se mueve el último Habermas. En este sentido conviene puntualizar:

El proyecto que lleva a cabo Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* es el resultado de una larga gestación, manifiesta en sus grandes obras anteriores, desde *Conocimiento e interés* (1968) a *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), pasando por *La lógica de las ciencias sociales* (1970) o *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973). Este recorrido presenta dudas y tanteos en ciertos aspectos, pero en él se engarzan poco a poco las distintas piezas que configuran el proyecto filosófico del autor.

En la primera obra citada, además de iniciar sus análisis de la perspectiva pragmática (Peirce), realiza una definición del concepto de interés en la que se vinculan impulsos básicos y sistemas de vida humana organizada: "llamo intereses a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al *trabajo* y a la *interacción*"<sup>28</sup>. Trabajo e interacción son impulsos por intereses (cognoscitivo-técnico, cognoscitivo-práctico, cognoscitivo-emancipador) y son mediados por el lenguaje. Esto implica que se realizan a través de un sistema peculiar ligado a los elementos de muy diverso signo constituyentes de la comunidad de comunicación. Por ello Habermas insiste en el interés emancipador, que surge como respuesta a una realidad caracterizada por "una comunicación *sistemáticamente deformada* y de una represión sólo legitimada en apariencia"<sup>29</sup>. *Conocimiento e interés* termina con la enunciación de lo que ha sido el trabajo posterior de Habermas: "Dado que el discurso empírico sólo es *posible* mediante las normas fundamentales del discurso racional, la discrepancia entre una comunidad real y otra de comunicación inevitablemente

(28) J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 199.

(29) *Ibid.*, p. 325.

idealizada (aunque en tanto que ideal sólo sea un supuesto) está incluida no sólo en la argumentación, sino incluso en la práctica vital de los sistemas sociales; tal vez de esa forma podría renovarse la doctrina kantiana del hecho de la razón”<sup>30</sup>. Es evidente que si hablamos de “comunicación deformada”, presuponemos un modelo ideal desde el cual criticamos la realidad y que subyace al desarrollo posible de una mejor comunicación, en la medida en que su concepto nos permite determinar las reglas pragmáticas constitutivas de cualquier acto de habla empírico.

En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, después de analizar la crisis de legitimación de la sociedad contemporánea, introduce el concepto de “consenso” como expresión de una “voluntad racional” alcanzada a través del intercambio de argumentos, en la consideración crítica de las pretensiones de validez de la interacción lingüística. El autor presenta la necesidad de una *ética comunicativa*, única forma de lograr una verdadera moral universal “en sentido estricto”: en ella la validez de todas las normas dependería “de la formación discursiva de la voluntad de los interesados potenciales”<sup>31</sup>. Pero está claro que se trata de un concepto “límite”, puesto que la realidad presente obliga a no excluir “la necesidad de establecer normas obligatorias, pues nadie sabe (hoy) en qué grado se podría reducir la agresividad y alcanzar el libre reconocimiento del principio discursivo de justificación”<sup>32</sup>. Esta ética comunicativa supone la disolución de las fronteras entre la moral interna y la moral externa, entre la moral y el derecho.

En *La reconstrucción del materialismo histórico* la idea de *consenso* se presenta estrechamente ligada a un estadio histórico-evolutivo en el que es posible un tratamiento dialógico de los conflictos que genera la interacción. Ello presupone un grado peculiar de desarrollo de la conciencia moral, de la personalidad y de la dinámica social, así como una situación de *reciprocidad* de los interlocutores. “Mi punto de partida es que con la locución “conciencia moral” aludimos a la capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración consciente de conflictos de acción relevantes en perspectiva moral. Para la solución consensual de un conflicto de acción se requiere obviamente, (...) un punto de vista capaz de generar consenso, con la ayuda del cual sea posible dar una ordenación transitiva a los intereses en lid.”<sup>33</sup>

(30) Ibid., p. 337 (subrayado mío).

(31) J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 109.

(32) Ibid., p. 109.

(33) J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 77.

El concepto de racionalidad dialógica habermasiano permite una teorización conectada con lo empírico (interacciones sociales), que actúa como analizador y contrastador de la racionalidad “establecida”. Esto no debería pasar desapercibido a cualquier lector de espíritu crítico.

La complejidad del discurso habermasiano requiere atención y tiempo para analizar adecuadamente sus supuestos e implicaciones. En nuestro país se han hecho críticas que, cuando menos, no han profundizado en los problemas y, en ciertos casos, han reprochado al autor posiciones que él mismo rechaza explícitamente. Comparto el “estupor” de Adela Cortina <sup>34</sup> ante esta situación.

Muchas son las preguntas que surgen ante la obra de Habermas y no resulta fácil aceptar todos los supuestos que aparecen en el desarrollo de su teoría. Esperamos llevar a cabo una reflexión reposada sobre ellos en una obra extensa sobre Habermas que estamos preparando.

## 7. De la teoría de la acción comunicativa a la ética del discurso.

Hemos visto anteriormente la relación que Habermas establece entre interacción, acción comunicativa y ética comunicativa, y también su consideración de la comprensibilidad de una expresión, la pretensión de validez y la garantía de validez como reglas pragmáticas intervinientes en *todo* acto de habla.

En *Conciencia moral y acción comunicativa* Habermas intenta fundamentar la ética en los universales pragmáticos que constituyen todo proceso de argumentación y el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez de los enunciados normativos. La elección de normas puede basarse en el reconocimiento intersubjetivo logrado a través de un diálogo en el que se diluciden las pretensiones de validez de las propuestas de acción y las formas de cooperación necesaria para la resolución de los conflictos de intereses.

La insistencia en el término “dialógico” proviene de que es condición *sine qua non* para la racionalidad ética aquí planteada que todos los afectados *tengan un lugar en la acción comunicativa*; la participación en el diálogo (en condiciones de reciprocidad) es constitutiva de la racionalización que se logra con el mismo. “De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha

(34) ADELA CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 63.

norma es válida. Este *postulado ético discursivo* (D) (. . .) ya presupone que se puede fundamentar la elección de normas.”<sup>35</sup>

Las características del procedimiento discursivo acerca de lo moral son: “la *reversibilidad* completa de los puntos de vista; la *universalidad* en el sentido de una inclusión de todos los afectados; y, finalmente, la *reciprocidad* del reconocimiento igual de las pretensiones de cada participante por parte de los demás”<sup>36</sup>.

No queremos prolongar estas breves notas sobre la ética del discurso y la racionalidad dialógica. Lo dicho es ya suficiente para advertir la dependencia de este planteamiento respecto de las teorías de la acción social y de la acción comunicativa, el objetivo que nos habíamos propuesto.

Barcelona, 28 de enero de 1987.

(35) J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 86.

(36) Ibid., p. 144.

## ¿DE QUÈ PARLEN ELS FILÒSOFS?

Josep-Maria Terricabras

Si plantegéssim pel carrer aquesta pregunta, ben segur que obtindríem respostes del tipus de "Parlen de moltes coses". "De tot i de res". "De coses que no s'entenen". Potser també hi hauria respostes més il·lustrades, com ara "Fan reflexions profundes sobre el sentit del món i de la vida" o "Especulen sobre l'ésser i el no-res, i sobre les causes últimes de les coses". En qualsevol cas, les opinions coincideixen, majoritàriament, en una doble afirmació: el filòsof pot parlar legítimament de qualsevol tema, i el seu discurs acostuma a ser "tècnic", profund, també obscur.

Més o menys explícitament, aquest judici va acompanyat sovint d'una valoració globalment negativa sobre l'activitat filosòfica real. De fet, des dels temps de Tales fins avui el filòsof ha estat acusat no només de dir coses difícilment comprensibles sinó, sobretot, de parlar de coses irrelevantes i, fins i tot, contràries a les necessitats i a les aspiracions del poble. Personalment, recolzo l'acusació en molts casos. No tinc esperit de cos. (Quina expressió tan esplèndida! Es ben clar, per gramàtica, que tenir "esperit de cos" és una perversitat "orgànica"!)

Només em cal pensar en l'espectacle de l'ensenyament de la filosofia en instituts i universitats per adonar-me que, quan s'aconsegueix que les doctrines filosòfiques que s'hi transmeten només siguin irrelevantes, ja s'està fent una labor molt meritòria, perquè s'eviten d'altres seqüeles escolars més terribles: la momificació conceptual, l'escolasticisme, el dogmatisme i l' "horror vacui".

Ara, però, no voldria pas entrar a discutir directament -ho faré, tanmateix, indirectament- si la filosofia *ha de* ser o *no ha de* ser socialment rellevant. I és que això m'abocaria a discutir quins han de ser els *continguts*

del discurs filosòfic, que no és pas el que jo volia plantejar amb l'interrogant del començament. Perquè, quan pregunto "¿De què parlen els filòsofs?", no estic pas intentant aclarir el contingut concret d'un discurs, sinó el seu *objecte*. És a dir, no em poso en la situació de qui sent, *de fet*, parlar els filòsofs però no sap de què caram li parlen ni perquè, sinó que em situo en un moment lògicament anterior i em pregunto què és el que, *en principi*, els filòsofs tenen com a objecte de la seva activitat. Que després les reflexions que fan s'omplin, o no, de continguts confosos, embolicats o irrellevants, és ja una altra qüestió. No demano, doncs, que se m'expliquin millor -o que s'em justifiquin- els continguts concrets d'una determinada filosofia, sinó que miro d'esbrinar un tipus d'activitat. Per això la resposta no pot ser merament didàctica o retòrica, sinó que ha de ser més aviat lògica i ontològica.

He de reconèixer, però, que la meua pregunta no és pas ben ingènua. Vull dir que ja tinc posició presa. Es la posició que defensaré enfront de dues altres que, últimament, semblen tenir més èxit. Em limitaré, doncs, a aquestes tres. Les podriem formular així:

- 1) "La filosofia *ja no* té objectes propis de reflexió."
- 2) "L'*objecte propi* del discurs filosòfic és, sobretot, la reflexió socio-política."
- 3) "No hi ha hagut mai objectes específics de la filosofia, però sí un *discurs filosòfic propi*, més enllà de possibles reflexions socio-polítiques."

Ja es veu que aquestes tesis no són només tres respostes molt esquemàtiques a l'interrogant inicial, sinó que plantegen també tres maneres diverses d'entendre la filosofia. Repassem-les breument:

1) "La filosofia *ja no* té objectes propis de reflexió." Potser no serien gaires els filòsofs que, d'entrada, estiguessin disposats a defensar això amb aquesta contundència. Amb tot, hi ha una praxi filosòfica força estesa que adopta, de fet, la tesi del "ja no". I és que semblen ser molts els filòsofs instal·lats en la "post-modernitat", tant si hi han arribat pel camí (cansat) del desencís com si ho han fet per la via (més agraïda) del progrés. (Els desenciatats enyoren èpoques en què encara hi havia *espai* per la reflexió filosòfica pròpiament dita. Per la seva banda, els progressats constaten que els discursos cada cop més específics de les ciències fan inevitable la reculada del discurs filosòfic, *ara ja* sense *espai propi*.)

En qualsevol cas, pels defensors d'aquesta posició, el discurs filosòfic tradicional s'ha caracteritzat per ser el més general de tots, per ser capaç d'encarar-se amb qualsevol objecte. Justament en això veuen que ha consistit la grandesa o la misèria -segons com s'ho miren- de l'evolució històrica de la filosofia. Perquè tots els altres discursos, que havien nascut al redós de la filosofia, han acabat fent-li la competència, cadascun des del



seu camp propi: física, psicologia, antropologia, lògica, lingüística, religió, art... Així és com, en alguns cercles, s'ha anat estenent la impressió que, a la filosofia, *ja no* li queden objectes propis de discurs, i que ja no té sentit plantejar encara una "filosofia pura", sinó que, a tot estirar, només es pot fer -potser- "filosofia aplicada" a les altres ciències i activitats, és a dir, una filosofia que ja només es presentarà com a filosofia *de* la física, *de* les ciències humanes, *de* la lògica o *de* l'art. Podríem dir que filosofar només és com parlar "de segona mà" o "de més a més". I és que, en els temps post-moderns que corren, ni tan sols la filosofia no és el que era. Heus ací la filosofia convertida en "ancilla scientiarum".

(Sense voler entrar ara a discutir amb detall aquesta posició, em temo que els qui la defensen s'equivoquen dues vegades: tant quan jutgen el passat com quan jutgen el present. Perquè, ¿ha existit mai una època d'or filosòfica? Quan es diu que el discurs filosòfic, en els inicis, era el "més general de tots", ¿s'està suposant també que era "omnicomprensiu", és a dir, que allotjava en el seu interior tots els discursos que després s'han presentat amb perfil propi? Cal revisar seriosament el mite d'un Eldorado filosòfic. Pel que fa a les possibilitats actuals de la filosofia, aquesta posició tampoc no sembla massa coherent. Perquè, ¿té cap sentit defensar la pràctica d'una "filosofia aplicada" quan se li nega estatut epistemològic a la "filosofia pura"? Si la filosofia ja no té un discurs propi, ¿quin sentit té, encara, continuar parlant *de* filosofia? ¿O és que els que en parlen -i n'ensenyen-, ho fan per pura nostàlgia o, potser, per un sentiment profund de gratitud històrica; per dir-ho així, com un acte de caritat envers la filosofia? Si se'n continua parlant quan sembla que *ja no* hi hauria res a dir, ¿no serà que s'està reconeixent -i en bona hora- que el fet que els filòsofs parlin o callin no implica de cap manera que la filosofia tingui o no tingui futur? I és que no se li pot entregar un certificat de defunció al mateix interessat.)

2) "*L'objecte propi* del discurs filosòfic és, sobretot, la reflexió socio-política." Presa ben literalment, també aquesta formulació resulta un xic extrema. Es cert que la mateixa acusació de manca d'"incidència social" que s'ha anat repetint contra els filòsofs, ha contribuït a mantenir, en molts d'ells, l'interès per no perdre contacte amb l'entorn. Recordem conceptes clau d'algunes filosofies, com "sentit comú", "experiència immediata", "llenguatge ordinari", "intuïció natural", "universalitat de la raó", etc., que testimonien clarament aquest interès.) Però també és cert que la majoria d'autors que han cultivat la "filosofia pràctica" -com ja l'anomenava Aristòtil-, no l'han pas convertit en objecte exclusiu de la seva reflexió, sinó que l'han lligat estretament a les seves investigacions més "teòriques". (En tenim abundosos -i ben diversos- exemples des de Pitàgores i Plató fins a Foucault o Popper.)

Ara bé, el que jo voldria destacar amb aquesta tesi és que, sobretot en els últims temps, hi ha hagut molts pensadors que han convertit la reflexió

social en l'objecte privilegiat de la seva activitat filosòfica. I això no es deu pas poder explicar dient que la societat actual té un major interès filosòfic "objectiu". De fet, el paper destacat d'aquest tipus de reflexió ha anat acompanyat també d'un notable descens d'elaboracions teòriques suggerents. El millor reflex sociològic d'aquesta tendència el trobem en l'aparició i difusió d'una nova espècie para-filosòfica: la de l'intel.lectual.

(El tema es presta a moltes reflexions i anàlisis. Em sembla, però, que pot ser aclaridor que es consideri qui són, en cada societat, els "intel.lectuals", perquè ho són i qui els en fa. És innegable que, en tot això, hi juguen un paper determinant els poders polítics i econòmics, i els mitjans de comunicació. D'aquí que la pretesa reflexió socio-política de l'intel.lectual sovint es redueixi a l'expressió de la seva actitud personal o a la referència a una ideologia acceptada, de manera estàndard, com a més o menys conservadora o progressista. No és usual, en canvi, la reflexió sobre els principis que inspiren aquests clixés ideològics i pràctics, ni sobre el sentit o la validesa dels criteris, objectius i mètodes que configuren, o podrien configurar, la vida en societat. En les intervencions públiques dels intel.lectuals sovint es té la impressió que el que és realment important és la incidència social del seu nom i de la seva posició, més que no pas la d'allò que proposa. Quan això passa, la societat ha deixat de ser l'objecte prioritari de la reflexió i ha passat a tenir un interès instrumental i secundari, només en funció de l'objectiu social que es persegueix: influir. Perquè l'objectiu, aleshores, ja no és conèixer millor la societat, sinó convèncer-la, és a dir, guanyar-se-la. L'aliança de molts intel.lectuals amb el poder no és, doncs, una mera casualitat.)

No oblidem tampoc que si algunes "filosofies pràctiques" han continuat mantenint força i prestigi és, en bona part, degut al fet que l'ètica, la sociologia, la política o la psicologia social -que són les disciplines que haguessin pogut ocupar el seu espai- no han trobat encara un estatut científic autònom i definitiu. (Heus ací un bon test filosòfic indirecte per establir la diferència entre les anomenades "ciències naturals" i les "ciències humanes": mentre ja és possible fer una "filosofia de la física", encara no és possible fer una "filosofia de la sociologia", per exemple. Els problemes conceptuals i metodològics bàsics són encara força importants).

3) "No hi ha hagut mai objectes específics de la filosofia, però sí un *discurs filosòfic propi*, més enllà de possibles reflexions socio-polítiques." Aquesta tesi està emparentada -o així m'ho sembla- no només amb el pensament de Wittgenstein, sinó també, de fet, amb les aportacions més importants de la filosofia clàssica. Caldrà, però, posar de manifest, amb més detall, fins on arriben realment aquests parentius i, per tant, també on acaben.

La posició que ara voldria defensar representa un intent evident de superar les extraordinàries limitacions de les dues posicions anteriors. Perquè, si ara sostinc que no hi ha objectes filosòfics específics, no estic pas recolzant

la primera posició, ja que també afirmo que, d'objectes d'aquests, ni n'hi ha ara, ni n'hi ha hagut mai anteriorment. Així, però, evito també un altre error -que no ha pogut evitar la segona posició-, que consisteix a acceptar -per motius de principi o simplement conjunturals- l'existència d'alguns objectes filosòfics privilegiats. Afirmo, doncs, que la filosofia no té objectes *propis* d'investigació, però ho faig, justament, perquè *qualsevol* objecte pot esdevenir l'objecte d'una investigació filosòfica. I és també en aquest sentit que afirmo que l'activitat filosòfica no es caracteritza, bàsicament, pels objectes que tracta -els pot tractar tots-, sinó més aviat per la manera de tractar-los, és a dir, pel mètode que usa quan els examina. (En aquest punt -com en tants d'altres-, cal la màxima cautela per tal d'evitar malentesos i no augmentar la confusió. Perquè si es diu, per exemple, que els objectes de què parla el filòsof *no* són objectes *reals*, fàcilment s'induirà a pensar que s'està parlant d'objectes *irreals*. Però l'univers filosòfic no és un univers centrat en objectes: ni reals (físics), ni irreals (metafísics, psíquics o ideals). Per això sembla molt més aconsellable desviar l'atenció lluny dels objectes per dirigir-la cap allò que constitueix veritablement l'aportació filosòfica específica.)

Bé, però, ¿i, doncs, a què es dedica el filòsof, quina és aquesta seva aportació? Diguem-ho amb poques paraules: el filòsof examina els *diversos tipus de coneixement*. Per fer-ho, ha d'examinar i comparar els diversos tipus de proposicions que s'usen en diferents camps i circumstàncies del coneixement humà. I així és com estudia les relacions i connexions lògiques existents entre les diverses proposicions: les analogies, conseqüències, generalitzacions, justificacions, excepcions, etc. El filòsof, doncs, intenta entendre i descriure aquestes relacions lògiques. D'això, és del que parla. Aquest és el coneixement a què arriba.

(No voldria ser ara mal comprès. Perquè no estic pas dient que els filòsofs parlin del llenguatge. D'això, en parlen, entre altres, els lingüistes. El filòsof, en canvi, parla de conceptes, y de les relacions lògiques que s'estableixen entre aquests conceptes. Ara bé, el que passa és que el filòsof ha de partir del llenguatge. El seu interès, tanmateix, no és primàriament lingüístic. I això, precisament, és el que justifica que el filòsof pugui reivindicar un discurs propi i que es pugui mantenir ben al marge d'absurdes competències amb altres camps del coneixement humà.)

¿I no són del mateix tipus les aportacions més interessants que, de manera conscient o inconscient, s'han anat fent al llarg de la història de la filosofia? Repassi's des d'aquesta perspectiva l'obra dels considerats "grans autors" i es descobrirà que els seus resultats més decisius sobre el coneixement, sobre la veritat, l'objectivitat o la virtut, sobre Déu, les teories científiques o sobre la mateixa filosofia, no són sinó anàlisis lògiques dels conceptes de "coneixement", "veritat", "objectivitat", "virtut" o Déu". I és que, de fet, han participat en una investigació de "filosofia pura", és a dir,

conceptual. (Aquesta investigació també es pot anomenar “metafísica” o “epistemològica”, mentre a aquests adjectius no se’ls donin connotacions diferents a les exposades aquí. Amb això no vull pas negar, és clar, la legitimitat d’una “filosofia aplicada” a diferents camps específics del coneixement. Més aviat haurem de dir que tot just ara adquireix de debò sentit aquesta filosofia. Perquè són precisament els resultats de la filosofia pura els que després es poden posar al servei d’investigacions aplicades.)

Tot i constatar que, en la filosofia clàssica, s’hi troben exemples freqüents d’investigacions conceptuals com les que aquí es propugnen, també s’ha de reconèixer, tanmateix, que aquestes investigacions sovint apareixen barrejades amb reflexions, opinions i doctrines personals (sobre el coneixement, sobre Déu o la virtut), que n’arriben a enfosquir els resultats. I és que no és aconsellable barrejar discursos i mètodes tan diversos. Això no vol pas dir, és clar, que al costat del discurs filosòfic descriptiu, el discurs ideològic no sigui també ben legítim. Fins i tot pot resultar molt interessant i pot contribuir a generar observacions, intuïcions, investigacions o coneixements de gran importància. És el que pot passar amb certes reflexions sociopolítiques, per exemple. Ara bé, aquesta mena de discurs ni s’ha de confondre amb la investigació conceptual ni es pot considerar el discurs específic del filòsof. Perquè, amb el seu discurs ideològic, el filòsof no fa sino allò que també es pot fer amb el discurs d’un poeta, l’opinió d’un matemàtic o la denúncia d’un periodista. L’opinió i la reflexió lliures no són, certament, atributs específics del filòsof. Qualsevol altra persona té, en principi, el mateix dret d’opinar que un filòsof, i pot tenir, de fet, opinions tan perspicaces com les seves. o més. Que en un moment donat sigui, o no, un filòsof qui es vegi més amb cor d’opinar, o qui s’hi senti més obligat, això ja és quelcom que no es pot pas fer dependre de l’activitat professional de cadascú, sinó que més aviat dependrà de l’estructura psicològica i del grau de sensibilitat social de les persones.

Al final d’aquestes pàgines, potser no sigui ben sobrer subratllar quin era el doble objectiu bàsic de la meua pròpia resposta a la pregunta “¿De què parlen els filòsofs?” He de dir, en primer lloc, que no he pretès, en cap moment, establir un criteri (valoratiu) de demarcació entre bons i mals filòsofs. Simplement he volgut oferir un criteri (descriptiu) força menys pretensions que serveixi per distingir entre el filòsof pur i l’ideòleg. No és que jo tingui cap inconvenient que tots dos -ben en consonància amb la tradició- rebien el nom de “filòsof”. Només volia mostrar que, de filòsofs, n’hi ha, almenys, de dues grans menes: aquells que posen la *sophia* en el *logos* i aquells que la posen en la *dóxa*. (I és que la *philo-sophia* tant empara, de fet, la *philo-logia* com la *philo-doxia*.) I potser sí que la immensa majoria de filòsofs tenen un peu a cada banda. Els historiadors de la filosofia en serien, segurament, el millor reflex.

Ara bé, també he pretès, en segon lloc, defensar l'estatut i la importància de la "filosofia pura". I, en contra del mite de la intemporalitat de tota investigació pura, n'he volgut insinuar les conseqüències. Perquè estic convençut que les acusacions d'irrellevància que -ja ho hem dit- es dirigeixen contra els filòsofs, són molt més fàcilment aplicables a les seves opinions que a les seves investigacions conceptuals. Pel seu caràcter clarificador, aquestes contenen una enorme càrrega crítica i pedagògica. Es clar que d'això, no n'he pas arribat a parlar. Però, potser tampoc no calia. Hi ha silencis ben expressius que mostren, per si mateixos, de què parlen realment els filòsofs.



# PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

Alberto Gutiérrez Martínez

## INTRODUCCION

En este trabajo sobre "la pragmática del lenguaje y comunicación" me propongo analizar los presupuestos que dieron lugar al giro lingüístico. Analizo la importancia de la pragmática para el estudio de los lenguajes "anormales" (religioso, poético). En los primeros capítulos me referiré al origen de esta problemática (positivismo lógico, análisis de la actitud anti-metafísica del positivismo lógico). Para hacer este trabajo he tenido en cuenta algunas aportaciones de la lingüística (Coseriu, Chomsky y otros).

Me ha parecido conveniente y necesario tener en cuenta la dicotomía entre lengua y habla que planteó F. Sausurre, así como también las objeciones a la misma que hizo Coseriu. Esta cuestión afecta de una manera directa al lenguaje en cuanto "lenguaje práctico", es decir, depende de una manera importante del habla y no de un sistema de signos puros.

Junto a la pragmática del lenguaje, he querido resaltar la importancia de la función comunicativa como una de las principales (no la única) funciones del lenguaje. El concepto de comunicación sugiere varias interpretaciones que no pueden ser equivalentes —en el apartado correspondiente trataré esta problemática—.

Ya desde la introducción sostengo una metodología pluralista en el análisis del lenguaje. Esta metodología quiere resaltar la variedad de funciones que tiene el lenguaje:

- 1- Función expresiva
- 2- Función emotiva
- 3- Función descriptiva
- 4- Función conativa
- 5- Función n(otras funciones)

El trabajo que presento no ha tenido en cuenta las teorías más elaboradas sobre la teoría de la comunicación (Habermas, Apel) debido a su profundidad, me ha parecido conveniente que sería objeto de otro trabajo. Este trabajo intenta ser algo previo y preparatorio a la teoría de la razón comunicativa de Habermas y a todos los movimientos que parten de la importancia de la comunicación no sólo a nivel filosófico sino ético.

## FILOSOFIA Y LENGUAJE

El lenguaje ha sido y es todavía objeto de estudio tanto para lingüistas, filósofos, biólogos -el campo de estudio es muy amplio-. En la filosofía, el lenguaje adquirió una importancia clave con el empirismo lógico (Hans Reichenbach, R. von Mises, E. Mach, Neurath, Ayer, Carnap, Rusell y sobre todo Wittgenstein).

La filosofía anterior a Rusell y a Wittgenstein era de tipo idealista más concretamente idealismo alemán (tenían su origen en Hegel, Kant, Fichte). Esta filosofía idealista era tachada de "metafísica", sin sentido para los positivistas lógicos (círculo de Viena). Los problemas que planteaban los filósofos idealistas se reducían a un mal uso del lenguaje. Tal aseveración es demasiado ingenua para reducir toda la filosofía de Spinoza, Kant, Hegel, Descartes, Nicolas de Cusa y otros grandes filósofos a una mala utilización del lenguaje es algo exagerado y erróneo. De esta crítica se deduce que para los positivistas lógicos la función de la filosofía será la de establecer y hacer inteligible el lenguaje.

¿Cuales son las características del empirismo lógico?

1—Los positivistas lógicos critican y rechazan todo planteamiento especulativo que parte de unos principios que no tengan su correlación con la realidad. No se puede hablar de aquello que no pueda ser visto o tocado, en suma tiene que ser percibido por los sentidos.

2—La actitud anti-metafísica de los positivistas es también uno de los distintivos (uno de los menos afortunados) del positivismo lógico. Sobre esta actitud me extenderé en otro apartado.

3—Se estudian las partes como unidades de un todo (atomismo lógico). Debido a este nominalismo adquiere una gran importancia las ciencias formales (lógica y matemáticas).

4—Los empiristas lógicos creen y "apuestan" por la ciencia como la panacea de todos los males que aquejan a la humanidad, a este tipo de actitud de confianza absoluta en la ciencia se llama cientismo.

En el fondo subsiste una crítica justificada a la ideología que sustentaba las atrocidades de los estados autoritarios que surgieron en el momento



que surgió el positivismo lógico. Cierta razón no les falta a los positivistas en su crítica pero también hay que reconocer que su crítica en ciertos temas no es válida.

La concepción positivista de la ciencia tiene como paradigma las ciencias naturales. Las auténticas ciencias son las físico-matemáticas, las restantes serán consideradas ciencias en la medida en que se aproximen a las ciencias naturales.

Este planteamiento supone en la moderna teoría de la ciencia una de las "cuestiones candentes": ¿ciencias naturales-ciencias humanas? ¿Tienen las ciencias humanas una metodología propia?. Esta problemática rebasa la cuestión que tratamos <sup>1</sup>.

Como hemos visto, los positivistas son partidarios de la unidad metodológica pero tienen un concepto de ciencia "restringido". Este criterio de ciencia viene determinado por el principio de verificabilidad empírica, si no se supera este principio no hay ciencia, habría pseudociencia.

Al margen de las dificultades que supuso la viabilidad del principio de verificabilidad empírica <sup>2</sup>, todo este movimiento cientista se enmarca en los grandes descubrimientos en biología, medicina, física y otros campos de la ciencia positiva. Hay una confianza absoluta en las posibilidades de la razón. Frente al idealismo alemán representante de la civilización europea y cristiana se alza la nueva "conciencia" libre de prejuicios ideológicos, morales y religiosos. El positivismo lógico tenía la pretensión de no caer en ideología como lo hacía el idealismo pero como se vio "*el empirismo lógico es la ideología de la tecnocracia, mistificación en forma de un punto de vista anti-ideológico de la ciencia depurada de juicios de valor*" <sup>3</sup>.

Queriendo ser anti-ideológica, se convierte en ideología, la razón se absolutiza, lo irracional es postergado y relegado.

Pero no todo es crítica para el positivismo, hay que reconocer que tuvo un efecto de "freno" con respecto a las excesivas especulaciones filosóficas que se daban, así como también en la formación de nuevos campos para la ciencia <sup>4</sup>.

- (1) Cfr. Wright, G. Henrik von: *Explicación y comprensión*. Madrid. A.U. 1979. Hintikka, J. Macintyre, A. y otros: *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Madrid. A.U. 1980. Carracedo, J. Rubio: *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales*. Barcelona. Ed. Humanitas. 1984. Mardones, J.M. y Ursua, N.: *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona, Fontamara. 1982.
- (2) Cfr. Blasco, J.L.: *Significado y experiencia*. Barcelona. Ed. Península. 1984.
- (3) Kolakowski, L.: *La filosofía positivista*. Madrid. Cátedra. 1979, p. 243.
- (4) Cfr. Toulmin, St. y Feigl, H.: *El legado del positivismo lógico*. Valencia. Cuadernos Teorema. 1981.

## LA METAFISICA: ¿AL FUEGO?

Este es el grito de los empiristas desde Hume (s.XVIII): “*si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntamos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? NO.*”

*¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? NO, tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusiones”*<sup>5</sup>.

Ciertamente las especulaciones metafísicas y más concretamente las escolásticas ya estaban “desvariando” pues trataban cuestiones vanas e inútiles para el conocimiento, pero no toda la metafísica ha sido tan inútil como creen los positivistas lógicos.

Los positivistas lógicos niegan todo sentido a las proposiciones (pseudoproposiciones) metafísicas. A este respecto Rudolf Carnap afirma: “*en el campo de la metafísica (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa) el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido*”<sup>6</sup> (subrayado mío).

Quisiera distinguir dos aspectos de las proposiciones metafísicas: 1) el valor del “conocimiento” y 2) el sentido de la metafísica.

1) La metafísica otorga y da un tipo de “conocimiento” que no es científico aunque los metafísicos han querido arrogarse la cientificidad de su conocimiento. Lo que sí es evidente es que este “conocimiento” de la metafísica ha sido calificado de pre-científico y de alguna manera tiene cierta relación con la realidad, no se trata de defender a toda costa a la metafísica cuando sus excesivas pretensiones se han recortado a un cierto tipo de sentido aunque de un grado distinto al científico. El nivel de pre-cientificidad es admitido o reconocido por filósofos como Popper: “*ni siquiera llego a afirmar que la metafísica carezca de valor para la ciencia empírica. Pues no puede negarse que, así como ha habido ideas metafísicas que han puesto barreras al avance de la ciencia, han existido otras -tal el atomismo especulativo- que la han ayudado. Y si miramos el asunto desde el ángulo psicológico me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de una índole puramente especulativa (y, a veces sumamente borrosa): fe desprovista enteramente*”

(5) Hume, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid. Alianza editorial. 1981, p. 192.

(6) Carnap: “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en Ayer comp. *Positivismo lógico*. Madrid. F.C.E., 1981, pp. 66 y ss.

de garantías desde el punto de vista de la ciencia y que en esta medida es "metafísica" <sup>7</sup>.

Ya no está tan claro la carencia absoluta de sentido e inutilidad del "conocimiento" de la metafísica.

2) Los positivistas "desechan" las proposiciones metafísicas porque no se ajustan a la realidad empírica. Carnap es categórico al afirmar que *"las proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de las relaciones objetivas, ni existentes; ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida"* <sup>8</sup>.

El criterio empírico de significado es muy restringido en Carnap, se plantearía de la siguiente manera: una oración P tiene significado empírico si y sólo si es posible indicar un conjunto finito de oraciones de observación,  $S_1, S_2 \dots S_n$  tales que si son verdaderas, entonces S es verdadera también. Con este criterio empirista de significado incluso las proposiciones científicas no tienen nada que hacer. Los enunciados metafísicos no son enunciados lógicos por tanto no se les puede aplicar el mismo análisis lógico que a las proposiciones formales. Nos encontramos con dos concepciones respecto al lenguaje:

a) Concepción del lenguaje en un sentido "restringido"

b) Concepción del lenguaje en un sentido "aperturista"

Dentro del a) estarían Ayer, Carnap, Russell y el primer Wittgenstein, aspirarían a un lenguaje artificial, formalizado, preciso, sin ambigüedades. La concepción b) estaría representada por el segundo Wittgenstein (Investigaciones filosóficas).

Con la teoría de los juegos lingüísticos se abren nuevos campos de trabajo, uno de ellos será la pragmática del lenguaje.

Por otra parte, dentro de la historia de la ciencia —siguiendo con el tema de la metafísica— se han dado casos de "combinación" entre lo más místico o religioso con lo científico: *"la paradoja de Kepler reside en una unión, a veces increíble, entre la imaginación (teoría y mística) y el cuidado de la estricta precisión. La estructura del mundo, por ejemplo, es comparada a la de la Santa Trinidad"* <sup>9</sup>.

Algo parecido le ocurría al genial Newton <sup>10</sup>. Con esta serie de críticas a la concepción antimetafísica del empirismo lógico no he pretendido (sería ingenuo por mi parte hacerlo) negar todos los valores y acier-

(7) Popper, K.R.: *La lógica de la investigación científica*. Madrid. Tecnos. 1973, pp. 27-47.

(8) Ayer, A.J.: *Positivismo lógico*. Madrid. F.C.E. 1981, p.85.

(9) Thuillier, P.: *La manipulación de la ciencia*. Madrid. Fundamentos. 1975, p. 191.

(10) Op. cit. p. 17

tos del positivismo lógico. Pero con respecto a la actitud antimetafísica era preciso una serie de críticas y precisiones. Resumiendo las conclusiones sobre lo que se piensa de la actitud con respecto a la metafísica:

- a) La metafísica no es un sin sentido, es más bien problemática <sup>11</sup>.
- b) La metafísica (ciertas metafísicas) no han obstaculizado el avance de la ciencia sino que la han favorecido.
- c) La metafísica sería una especie de tranquilizante psico-social, un impulso natural en el hombre frente a la "inseguridad" de la angustia.
- d) La metafísica puede ser "aurora" de teorías científicas.
- e) Mediante la crítica, las proposiciones de la metafísica pueden tener valor de conocimiento <sup>12</sup>.

#### APUNTES FINALES SOBRE EL TERMINO METAFISICA

¿Que conclusión podemos sacar de la crítica a la actitud anti-metafísica del positivismo lógico?

El término metafísica requiere de ciertos límites como afirma J. Ferrater Mora: "*y como lo que se entiende por éste (se refiere a la metafísica) difiere considerablemente según los autores, las épocas, los contextos etc. Lo único que parece cierto es que pueden aceptarse ciertos usos y descartarse otros*" <sup>13</sup>.

En ciertos contextos se podrá admitir ciertas especulaciones metafísicas que en otros contextos serían inaceptables.

¿Pero qué tipo de metafísica es inaceptable? El término de metafísica que en el contexto de la ciencia es inaceptable es el que se refiere a las experiencias meta-empíricas, más allá de la realidad" <sup>14</sup>.

La implicación de un rechazo de la metafísica presupone otra metafísica. Ferrater Mora aboga por mandar al desván a la metafísica hasta poder dilucidar con ciertas garantías las ambigüedades que todavía hoy tiene el término metafísica; otros autores <sup>15</sup> abogan por la reorientación de la metafísica en hermenéutica.

(11) Aranguren, J.L.: *La comunicación humana*. Madrid. Tecnos. 1986, p.92.

(12) Antiseri, D.: *El problema del lenguaje religioso*. Madrid. Cristiandad. 1976, p.94

(13) Ferrater Mora, J.: *Cambio de marcha en filosofía*. Madrid. Alianza Editorial. 1974, p. 126

(14) op. cit. p. 123

(15) Gadamer, H.G.: "Fenomenología, hermenéutica, metafísica" en *Teorema* vol. XV/I-2, 1985, p. 79; también puede verse con provecho a Jesús Conill: "Orientaciones de la metafísica actual" en *Lidlogo Filosófico*, nº 5 Mayo-Agosto 1986, pp. 170-204.

## WITTGENSTEIN II Y LA TEORÍA DE LOS JUEGOS LINGÜÍSTICOS

La primera etapa de la obra de Wittgenstein puede esquematizarse:

- I. Lo que se puede decir en general, se puede decir claramente.
- II. De lo que no se puede hablar, se debe callar.

Ante semejantes pretensiones (que representan al empirismo lógico) surgen muchas objeciones, voy a enumerar algunas:

A-¿Qué da derecho a reglamentar el lenguaje común por medio de un lenguaje simbólico artificial inspirado en la lógica y las matemáticas?

B-¿Se da un lenguaje científico independientemente de un saber cotidiano previo?

C-¿Puede el sujeto o lo que es lo mismo, pueden las condiciones y los supuestos subjetivos quedar completamente desconectados de una objetividad pura?

A las objeciones A, B, C, intentaré dar una respuesta en el apartado dedicado a la pragmática del lenguaje. En la segunda parte de la obra de Wittgenstein aparece la teoría de los juegos lingüísticos, esto significaba "abrir" el estrecho marco de la teoría empírica del significado. La comparación del lenguaje con el juego no intenta sugerir que el lenguaje sea un pasatiempo o algo trivial, el habla del lenguaje es parte de una actividad comunal (pragmática del lenguaje), un modo de vivir en sociedad que Wittgenstein llama una forma de vida.

Para algunos autores esta fase de Wittgenstein representa un paso atrás, un retroceso pero para otros representa un avance o continuidad <sup>16</sup>.

Este giro analítico supone una apertura a nuevos campos (lenguaje ordinario, lenguaje religioso, poético, estético).

El lenguaje prototipo del positivismo lógico era el simbólico artificial basado en la sintáxis y la semántica. La pragmática representaba la "cenicienta" de las ramas del lenguaje, con el giro analítico su desarrollo e importancia será un hecho. El estudio del "uso" de la lengua será primordial para una rama de la filosofía analítica (Austin, Searle).

El sentido del lenguaje lo da el uso de la lengua. El lenguaje se justifica por medio de su actividad, de su hacer.

Todo juego lingüístico presupone el conocimiento de reglas <sup>17</sup>. La noción de uso por otra parte requiere unas matizaciones: "reconocer que

(16) Cfr. Kenny, A.: *Wittgenstein*. Madrid. A.U. 1984.

(17) Searle, J.: *Actos de habla*. Madrid. Cátedra. 1980, p. 16.

*decir "uso" no es decir mucho; es menester especificar de qué uso se trata, y subrayar sus diferencias, que son apreciables"* <sup>18</sup>.

Otro de los términos que resulta ambiguo es la noción de "contexto". Puede referirse a un contexto lingüístico o de uno extralingüístico. No es nada fácil construir una tipología de situaciones contextuales satisfactoria.

En contextos como el religioso, las metáforas, la analogía, la parábola tienen una gran importancia:

a) Para los lenguajes "anormales" (religioso, poético, estético) la función del lenguaje será entendido como comunicación.

b) Frente a lo estructural y formal (como principio que absolutiza el quehacer de la ciencia del lenguaje) se debe dar importancia al hablar concreto de los individuos en sus respectivos contextos.

c) Los signos además de su función informativa, tienen otros "usos": valorar, incitar, provocar, tender a . . .

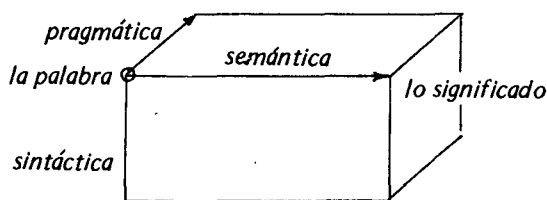
#### LA PRAGMATICA: "la cenicienta" de la semiótica

La semiótica es la ciencia que estudia los signos (en un sentido amplio).

Las tres ramas de la semiótica son:

- Sintáctica
- Semántica
- Pragmática

La sintáctica estudia las relaciones de las palabras entre sí. La semántica trata del significado de las palabras. La pragmática estudia el uso de las palabras por parte de los hablantes. De forma gráfica sería (lo tomo de Bochenski <sup>19</sup>)



La pragmática supone la semántica y la sintáctica, la semántica supone o depende de la sintáctica; en cambio la sintáctica no supone ni depende de la semántica ni de la pragmática, de esta manera la sintáctica puede estudiarse independientemente de las dos ramas anteriores.

Esta puede ser una de las razones de la excesiva atención a la sintaxis despreocupándose un poco de la semántica <sup>20</sup> y más aún por la prag-

(18) Ferrater Mora, J.: *Indagaciones sobre el lenguaje*. Madrid. Alianza Editorial. 1980, p. 141.

(19) Bochenski, I.M.: *Los métodos actuales del pensamiento*. Madrid. Rialp. 1974, p. 71.

(20) Cfr. Putnan, H. "¿Es posible la semántica?" en *Teorema* vol. XV/I-2, 1985, pp. 131-445. "El significado de "significado"" en *Teorema* vol. XIV/3-4, 1985, pp. 345-405.

Del mismo modo que en los años 70 se vivió en la comunidad lingüística un dominio de la semántica (dominado por la polémica entre Chomsky y los semánticos generativos), los años 80 corrían el peligro de estar dominados por una "dictadura de la pragmática".

Si el significado literal de una expresión es asunto de la semántica es objeto de la pragmática el significado no literal de su preferencias. Tendrían las formas siguientes <sup>21</sup> :

- P es un acto de habla —directo  
—indirecto

En suma la pragmática es esencialmente una teoría de la conversación, y debe estudiar los fenómenos lingüísticos que se producen en ese marco de interacción comunicativa.

La pragmática va ligada a los lenguajes corrientes y a los lenguajes religioso, poético, estético, etc., la validez de estos lenguajes se basa en el uso propio de los hablantes de los respectivos lenguajes.

Austin propone dividir los enunciados en dos tipos:

2.Los realizativos: los cuales en y por el lenguaje se realiza un cierto tipo de acción.

(22) Camps, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona. Ed. Península. 1976, p.29

Ejemplos de los enunciados anteriores:

1. "La puerta está abierta"

2. "Yo te bautizo"

La diferencia entre 1 y 2 no es tan clara como lo sugirió Austin, pues puede haber enunciados que sean al mismo tiempo descriptivos y realizativos <sup>23</sup>. El acto lingüístico a su vez puede descomponerse en tres aspectos:

—Acto locucionario: es el acto de decir algo sin más.

—Acto ilocucionario: este acto está determinado por el modo en que se usa la locución.

—Acto perlocucionario: está constituido por las consecuencias que pueden traer del acto de decir algo.

Pese a los intentos por clarificar los actos lingüísticos que realiza el hablante los llamados lenguajes "anormales" adolecen todavía de dos defectos: la imprecisión y la ambigüedad.

Este tipo de análisis propuesto en este trabajo supone revalorizar el aspecto fáctico del lenguaje pese a la opinión de filósofos como Mario Bunge: *"no incluimos la filosofía lingüística o filosofía analítica a la Wittgenstein o a la Austin, porque no se ocupa de la lingüística ni de ninguna otra ciencia, es inexacta y no se interesa por los grandes problemas ontológicos y gnoseológicos de la filosofía"* <sup>24</sup>.

No creo que sea banal e inútil ocuparse de la problemática sugerida por Wittgenstein II, tal vez no sea suficiente pero descartarla de un modo tan radical no es correcto.

## LENGUAJE Y COMUNICACION

La función del lenguaje que nos interesa y que está relacionado con el primer apartado de este trabajo (pragmática del lenguaje) es el lenguaje como comunicación <sup>25</sup>.

El habla concreta del sujeto ha sido poco estudiada, esta marginación que ya está dejando de serlo viene de la tan debatida dicotomía de Saussure <sup>26</sup> entre "langue" y "parole", otorga a la lengua el objeto de la lingüística (lo hace desde un punto de vista metodológico). El hablar del sujeto es relegado al habla, algo secundario.

Para el lenguaje entendido como comunicación los actos lingüís-

(23) Acero, J.J.: *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid. Cincel. 1985.

(24) Bunge, M.: *Lingüística y filosofía*. Barcelona. Ariel. 1983, p. 16.

(25) Hottois, G.: *L' inflation du langage et la dissociation du sens dans la philosophie contemporaine* en *Lov. Theo.*, febrero 1986, pp. 61-69.

(26) Saussure, F.: *Curso de linguística general*. Barcelona. Planeta-De Agostini. 1984, pp. 98-99.



ticos del individuo tienen una vital importancia. Para Saussure lo que hay que estudiar es la lengua entendida ésta como un sistema de signos independientemente del individuo. Este estudio del lenguaje como estructura ha recorrido gran parte de la historia de la lingüística. El objeto es encontrar el sistema subyacente como afirma L. Hjelmslev: *"la meta de la teoría lingüística es probar, en lo que parece un objeto altamente invitador, la tesis de que todo proceso tiene un sistema subyacente"* <sup>27</sup>.

Destaca en su línea a Saussure el lingüista rumano-alemán Eugenio Coseriu; voy a concentrarme en la crítica a la dicotomía presentada por Saussure:

1) La lengua se concibe desligada del sujeto, pero es el sujeto quien es realmente el que utiliza la lengua. La lengua no se puede concebir sin el hablar de los individuos concretos. El individuo al hacer "uso" de la lengua, la está haciendo funcionar.

2) La comprensión rígida de esta dicotomía Saussureana ignora el que "lengua" y "habla" se entremezclan y se combinan en el "acto verbal", la una presupone la otra.

3) La concepción del individuo en Saussure es demasiado unilateral, lo concibe como separada de la sociedad (detalle crucial para la comunicatividad del lenguaje). Los propios actos lingüísticos de los individuos constituyen la lengua, incluso el sistema de signos que la forman. Cuando se concibe la importancia de los actos lingüísticos del sujeto según los contextos se está dando cauce a la pragmática del lenguaje.

De estas críticas de Coseriu se deduce la necesidad de una lingüística de la parole(habla) -actividad lingüística-. ¿En qué sentido puede ser necesaria una nueva lingüística del hablar? Coseriu <sup>28</sup> afirma que en dos sentidos: a) hay que explicar la lengua desde el hablar y no viceversa, porque el hablar es más amplio que la lengua; b) Ejemplos de lingüística del hablar son: la lingüística de las lenguas, es decir del hablar en el nivel histórico, también se encuentra la lingüística del texto.

La elaboración de una teoría pragmática del significado a partir de Wittgenstein II era necesaria y urgente. La importancia abarca no sólo a la filosofía sino también a la lingüística (p. ej. Coseriu). Tanto en una filosofía positivista de tipo lógico como en la otra (lingüística) prevalece lo estructural y formal frente a lo comunicativo, el habla.

Un ejemplo es el de Noam Chomsky, prestigioso lingüista americano, que intenta descubrir las bases innatas que subyacen en la mente del niño. La preocupación para Chomsky no es el lenguaje como comunicación

(27) Hjelmslev, L.: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid. Gredos-1980, p. 21.

(28) Coseriu, E.: *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid. Gredos. 1982, p. 287 y ss.

sino que concibe al lenguaje como sistema de reglas, en concreto en su gramática generativa se da lo que él llama competencia lingüística (saber de una lengua), es decir un sistema abstracto que subyace al comportamiento. El olvido consciente o no de la función comunicativa del lenguaje en el hombre constituye a mi entender un error, pese a los contraejemplos que presenta Chomsky (lo veremos más adelante).

Este error es reconocido por filósofos tan dispares como Searle<sup>29</sup> y Mario Bunge<sup>30</sup>. Antes de comentar este olvido voy a comparar a Chomsky con Wittgenstein. Para Wittgenstein el lenguaje es paradigma del comportamiento según las reglas en cambio para Chomsky el lenguaje es un proceso mental inconsciente. Para Wittgenstein las reglas gramaticales fueron introducidas por algunos individuos y adoptadas por la sociedad; en cambio para Chomsky nacemos sabiendo las reglas de la gramática universal. Otra diferencia importante a mi entender es que Wittgenstein centra su atención en el habla, mientras que Chomsky centra su atención en el lenguaje como objeto mental desligado de las circunstancias concretas.

La diferencia que quiero resaltar es que Wittgenstein concibe el lenguaje como medio de comunicación y para Chomsky primero el lenguaje es espejo del alma humana y secundariamente un medio de comunicación. La comunicación que es un modo de comportamiento social (proceso de sociabilización) es irrelevante para Chomsky.

¿Por qué este olvido de la comunicación?

Searle<sup>31</sup> da varias razones: una de ellas es que Chomsky tiene una comprensión errónea de la distinción entre ejecución y competencia. Parece que la teoría de los actos de habla debe ser más una teoría de la ejecución que de la competencia, cosa que no es cierta. Otra de las razones es que Chomsky parece ver en este tipo de investigaciones (teoría de los actos lingüísticos) una especie de concesión al behaviorismo. *"Nada podría estar más alejado de la verdad. Una de las ironías de la historia del behaviorismo es la de que los behaviorismos no hayan visto que el concepto de acción humana tien que ser un concepto "mentalista" e "introspectivo" dado que implica esencialmente el concepto de intenciones humanas"*<sup>32</sup>.

La réplica a estas críticas de Searle no se hizo esperar por Chomsky<sup>33</sup>. El concepto de comunicación que utiliza Searle es muy ambiguo

(29) Cfr. Searle, J.: *La revolución de Chomsky en linguística*. Barcelona. Cuadernos Anagrama. 1972

(30) Cfr. Bunge, M.: *Linguística y filosofía*. Barcelona. Ariel. 1983.

(31) Searle, J. op. cit., p.66

(32) Searle, J. op. cit., p. 67

(33) Chomsky, N.: *Reflections on Language*. Pantheon Books. A Division of Random House, New York. 1975.

para Chomsky, pues puede haber escritos o monólogos hechos sin intención comunicativa. Para ilustrar su crítica pone el siguiente ejemplo personal: *‘una vez al año, junto con muchos otros, escribo una carta a la Oficina de Contribuciones del Interior explicando, con la mayor elocuencia de que soy capaz, por qué no pago parte de mi impuesto de Utilidades. Yo quiero decir lo que digo al explicarlo, sin embargo no tengo la menor intención de comunicarme con el lector o de hacerle creer algo, por la simple razón de que sé perfectamente bien que el “lector” (...) no podría poner menos interés’*<sup>34</sup>.

Creo que por el hecho de que se den ciertos ejemplos que no sigan la finalidad comunicativa (cosa que habría que demostrar de un modo más detenido) no invalida su importancia.

La importancia de la comunicación está verificada por la propia evolución biológica y social, este hecho parece pasar desapercibido en Chomsky. ¿A qué conclusión podemos llegar partiendo de los datos de la biología evolutiva? “La respuesta es: casi a ninguna”<sup>35</sup>. (sin comentarios). La desconfianza de Chomsky a la línea ofrecida por Wittgenstein, Austin, Grice, Searle, Strawson se retrotrae ya a sus primeras obras: *‘el uso puramente práctico del lenguaje no es característico de un verdadero lenguaje humano, sino sólo de sistemas parásitos inventados’* (subrayado mío). Me parece una crítica desmesurada pese a los contraejemplos que presenta Chomsky. El hecho de que en muchos casos el lenguaje no sea empleado para la comunicación no arroja la idea lanzada por Searle, Wittgenstein y otros por realizar la función comunicativa del lenguaje. Estos autores no adoptan una postura reduccionista, es decir, el lenguaje no puede reducirse únicamente a la comunicación, es cierto pero también lo contrario tampoco (olvidar la función comunicativa), afirmación que parece desconocer Chomsky.

La teoría de la intención del hablante (propuesta por Searle) sería para Chomsky una contribución a la teoría de la comunicación eficaz. Me parece que el concepto de comunicación en Searle abarca elementos tan poco eficaces como la ambigüedad, la imprecisión, etc. La teoría de la comunicación eficaz tendría más que ver con la teoría de la información (en este marco la eficacia es la nota específica y no en el marco de la comunicación humana).

(34) Chomsky, N. op. cit., p. 61 “Once a year, along with many others, I write a letter to the Bureau of Internal Revenue explaining, with as much eloquence as I can muster, why I am not playing part of my income tax. I mean what I say in explaining this. I do not, however, have the intention of communicating to the reader, or getting him to believe or do something, for the simple reason that I know perfectly well that the “reader” (...) couldn’t care less”

(35) Chomsky, N. *Linguística cartesiana*. Madrid. Gredos. 1972. p. 55

Pese a estas actitudes de Chomsky respecto a este punto que nos ocupa dentro de la propia gramática generativa se está viendo la necesidad de estudios sobre la pragmática, uno de los casos alentadores lo representa el lingüista español Víctor Sánchez de Zavala:

*“un primer paso al menos para hacer que se incorporasen al estudio los fenómenos que la teoría lingüística ha pasado por alto, como indignos o incapaces de atención cognoscitiva, sería el de construir una “pragmática”*”<sup>36</sup>.

Parece que tras la polémica entre Searle y Chomsky se decantan dos tipos de escuelas: a) teóricos de la comunicación-intención (Searle, Grice, Strawson) y b) teóricos de la semántica formal (Chomsky, Fodor, Katz). Estas disputas deben servir para no olvidar aspectos relevantes en lingüística como en otros campos. Cualquiera de las ramas del lenguaje deben estudiarse de un modo interdisciplinar.

## SOBRE LA EQUIVOCIDAD DE LA COMUNICACIÓN

La palabra comunicación está sujeta a un amplio abanico de interpretaciones, se suele poner como sinónimos lenguaje y comunicación. Esta identificación es controvertida como hemos visto en la polémica entre Searle y Chomsky por tanto no debe identificarse sin más el lenguaje con la comunicación.

Algunos autores ponen como característica propia de la comunicación la intención de comunicar, sin embargo tal caracterización se encuentra con muchos problemas en el momento de verificar empíricamente la intención de comunicar (Buyssens, Prieto).

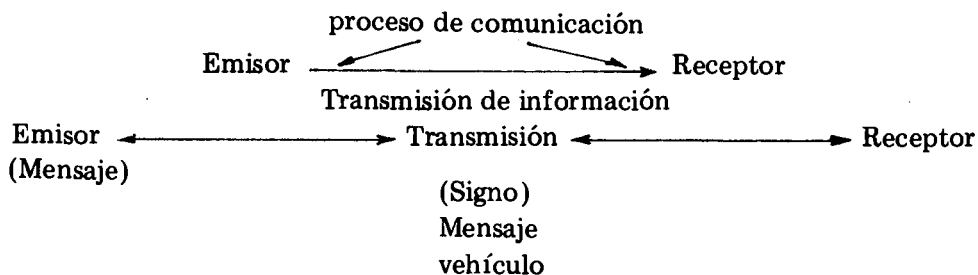
Otra diferenciación que debe tenerse en cuenta es que los indicios no comunican, por lo tanto la teoría de la interpretación de los indicios o de los síntomas no debería llamarse semiología, si se hace se cometería graves errores epistemológicos. Hay que evitar confundir entre comunicación y simulación de comunicación así como entre comunicación y medio de transporte o puro fenómeno de transmisión (sea indicios, señales o signos). Pese a estas equivocidades que puede tener el concepto de comunicación (es tarea de lingüista analizar las diversas interpretaciones erróneas del concepto de comunicación), *“el concepto de función de comunicación del lenguaje conserva y probablemente seguirá conservando durante mucho tiempo, toda su eficacia teórica”*<sup>37</sup>

(36) Sánchez de Zavala, V.: *Indagaciones praxiológicas*. Madrid. S. XXI. 1973, p. 34

(37) Mounin, G.: *Linguistique et philosophie*. Paris. Presses Universitaires de France. 1975, p. 26

## COMUNICACION Y TEORIA DE LA INFORMACION

Siguiendo el esquema de J.L. Aranguren <sup>38</sup>.



El problema de la comunicación se encuentra en la codificación y en la decodificación. Es el problema de las reglas de juego, del campo léxico. Estas reglas de juego son realizadas por medio de un consenso, es decir, de una forma convenida de antemano.

En este esquema, la comunicación entraña:

a) Que el signo no transmite en sí ningún mensaje en el sentido de que posea un "contenido" dado, sino que soy yo quien tiene que interpretarlo y por supuesto puedo equivocarme. b) La emisión no da lugar siempre y necesariamente a una simple recepción pasiva del mensaje, sino generalmente la respuesta suele ser activa. c) Esta respuesta puede ser contraria a la emisión <sup>39</sup>.

Como veremos, este esquema aunque tiene similitudes con la teoría de la información no puede equipararse sin más a ella. La comunicación humana tiene unas características propias como veremos al compararla con la teoría de la información (impropiamente llamada teoría de la comunicación).

El concepto de información proviene del campo tecnológico, a partir de los trabajos Hartley. La información sería una magnitud observable y medible, esto llegó a ser la piedra angular de la teoría de la información que Shanon elaboró con Weaver. Esta teoría nacía de las preocupaciones prácticas, la información debería ser breve y fiable, precisa.

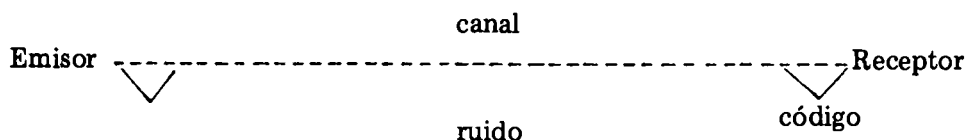
Las aplicaciones a las computadoras y otros medios de comunicación indican la importancia de la teoría de la información que tuvo su principal interés en el campo tecnológico (conviene recordar este hecho para

(38) Aranguren, J.L.: op. cit., p. 11

(39) Aranguren J.L.: op. cit. p. 19

poder comprender la insuficiencia de la teoría de la información cuando se la aplica a la comunicación humana).

Lingüistas, etólogos y filósofos han querido ver en la teoría de la información una teoría idónea para representar la comunicación humana, si bien puede ayudar para la comprensión de ciertos niveles en el lenguaje humano no da cuenta de las características propias de la comunicación humana.



La información dentro de esta teoría debe ser mínima (reducida a lo esencial -bits) dado que mayormente va destinada como programa para las computadoras. El error debe ser suprimido. El ruido es el gran peligro que puede interferir el mensaje. Algunos autores han querido aplicar sin nada a cambio la teoría de la información a la comunicación humana, pero tal analogía, como estamos viendo hasta ahora es incorrecta (dejando constancia que toda analogía por principio no es algo negativo, su aplicación debe hacerse con cuidado).

La teoría de la información no tiene en cuenta lo social, lo propio del hombre y su aspecto relevante con la comunicación humana. La teoría de la información es tremendamente eficaz en su contexto pero cuando se trata de transferir los conceptos de la teoría de la información al análisis lingüístico (significado, sentido) los resultados todavía son oscuros. Como muy bien indica el lingüista francés Georges Mounin: *"la teoría de la información es una teoría de las transmisiones que opera sobre unidades distintivas no significativas y cuando opera sobre unidades significativas las trata estadísticamente como unidades distintivas en tanto en cuanto una de ellas no es todas las demás, sin tomar en consideración su sentido, no calcula contenidos de significación"* <sup>40</sup>.

En suma la teoría de la información oculta el sistema social que supone y en el que toma su sentido. Algo parecido está ocurriendo con las analogías entre la computadora y el cerebro humano. Las diferencias entre una y otra son elevadas, pese a lo cual ha nacido una rama de la psicología que intenta explicar el cerebro humano a partir de las computadoras (psicología cognitiva o informativismo) sin tener para nada en cuenta toda la historia evolutiva tanto biológica como social del cerebro (y en su caso el lenguaje humano).

(40) Mounin, G.: op. cit., p. 50

Quisiera incidir en la supuesta identificación entre la teoría de la información con la "teoría de la comunicación"; habría que precisar qué se entiende por comunicación -tal como la hemos entendido en este trabajo la comunicación no es sinónimo de información. La teoría de la información sigue siendo una adaptación demasiado superficial para resolver los problemas de una descripción de la comunicación que resulte pertinente, funcional y no meramente externa. Creer que se ha explicado la comunicación con haber dicho que es el conjunto de fenómenos que unen un emisor a un receptor por medio de un mensaje construido según un código y transmitido a través de un canal *"es cometer un error idéntico al creer que lo esencial de la lingüística consiste en la descripción del aparato fonador y de las características físicas de los sonidos"* <sup>41</sup>.

## COMUNICACION HUMANA Y COMUNICACION ANIMAL

En este apartado quiero aclarar brevemente las posibles analogías que se suelen hacer de un modo algo prematuro entre la comunicación humana y la comunicación animal.

¿Puede considerarse sinónimo de comunicación a verbos que designan conductas animales tales como alertar, asear, avisar, alarmar, controlar..? No creo que sean prudentes tales identificaciones. Las diferencias entre el lenguaje humano y el animal son demasiado elevadas pese a las investigaciones sobre el lenguaje en los primates <sup>42</sup>.

También quiero dejar claro que las investigaciones sobre la capacidad lingüística o cognoscitiva en los primates carezcan de valor, bien al contrario me parecen de una importancia básica.

Las precisiones anteriores vienen a cuenta de que *"existe un peligro en el hecho de forzar una unión demasiado temprana entre los estudios del comportamiento animal y la lingüística humana. El lenguaje de los seres humanos tiene propiedades únicas facilitadas por un crecimiento extraordinario y aún sin explicar por completo del cerebro anterior"* <sup>43</sup>.

Algunos etólogos (entre ellos el entomólogo E.O. Wilson) si bien dejan bien clara la diferencia entre comunicación humana y comunicación

(41) Mounin, G.: op. cit., p. 87-88

(42) Cfr. Gardner, R. y B., Lieberman, P.; Premack, D.; Rumbaugh y otros: *Sobre el lenguaje de los antropoides*. Madrid. S. XXI. 1976.

También puede verse la postura de Chomsky, N.: *"Language and Unconscious Knowledge"* pp. 215-254 en *Rules and Representations*. Colombia University Press. New York, 1980, en concreto en las páginas 239-240.

(43) Wilson, E.O. *Sociología. La nueva síntesis*. Barcelona. Omega. 1980, p. 220

animal, suelen tener un concepto de comunicación inadecuado. Lo toman de la teoría de la información (la fascinación por esta teoría ha supuesto tergiversaciones superficiales del concepto de comunicación).

Una palabra no es referible simplemente a estímulos externos sino a todo un sistema del lenguaje y sobre todo a una cultura. Si tomamos el concepto de comunicación como información (aumento de las señales) podremos medir como en la teoría clásica mediante una alteración práctica el comportamiento del receptor -esta visión es demasiado ingenua incluso aplicada a vertebrados superiores (sobre todo en los primates) no digamos en los hombres.

Como muy bien indica el antropólogo Marshall Sahlins: “ *para él (se refiere a E.O. Wilson) la importancia de habla humana reside en su función de comunicación más que en su estructura de significación, de manera que es concebida primordialmente para transmitir información más que para generar*” <sup>44</sup>.

En este tipo de errores suelen caer bastantes etólogos, si bien no voluntariamente sino por falta de unión entre etólogos y lingüistas. La colaboración entre ambos campos se hace necesario.

(44) Sahlins, M. *Uso y abuso de la biología*. Madrid. S. XXI. 1982, p. 86



## BIBLIOGRAFIA

- AYER, A. J.: *Positivismo lógico*. Madrid. F. C. E. 1981.
- ARANGUREN, J. L.: *La comunicación humana*. Madrid. Tecnos. 1986.
- ANTISERI, D.: *El problema del lenguaje religioso*. Madrid. Cristiandad. 1976.
- BOCHEMSKI, I. M.: *Los métodos actuales del pensamiento*. Madrid. Rialp. 1974.
- BUSTOS, E.: "El ámbito de la pragmática" en *Theoria*, segunda época nº 2 1985, pp. 461-479.
- BUNGE, M.: *Lingüística y filosofía*. Barcelona. Ariel. 1983.
- CARNAP: "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en Ayer (comp.): *Positivismo lógico*. Madrid. F. C. E. 1981, pp. 66 ss.
- CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona. Península. 1976.
- COSERIEU, E.: *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid. Gredos. 1982.
- CHOMSKY, N.: *Reflections on Language*. Pantheon Books. A division of Random House, New York. 1975.
- CHOMSKY, N.: *Lingüística cartesiana*. Madrid. Gredos. 1972.
- CHOMSKY, N.: *Rules and Representations*. Colombia University Press. New York. 1980.
- FERRATER MORA, J.: *Indagaciones sobre el lenguaje*. Madrid. Alianza Editorial. 1980.
- FERRATER MORA, J.: *Cambio de marcha en filosofía*. Madrid. Alianza Editorial. 1974.
- GADAMER, H. G.: "Fenomenología, hermeneútica, metafísica" en *Teorema* vol. XV/1-2, 1985, pp. 73-80.
- HUME, D.: *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Madrid. Alianza Editorial. 1981.
- HOTTOIS, G.: "L'inflation du langage et la dissociation du sens dans la philosophie contemporaine" en *Lov. Theo.* febrero, 1986 pp. 61-69.
- HJELMSLEV, L.: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid. Gredos. 1980.
- KOLAKOWSKI, L.: *La filosofía positivista*. Madrid. Cátedra. 1979.
- MOUNIN, G.: *Linguistique et philosophie*. P. U. F. Paris. 1975.
- POPPER, K. R.: *La lógica de la investigación científica*. Madrid. Tecnos. 1975.
- SANCHEZ DE ZAVALA, V.: *Indagaciones praxiológicas*. Madrid. S. XXI. 1973.

- SEARLE, J.: *Actos de habla*. Madrid. Cátedra. 1980.
- SEARLE, J.: *La revolución de Chomsky en lingüística*. Barcelona. Cuadernos Anagrama. 1972.
- SAHLINS, M.: *Uso y abuso de la biología*. Madrid, S.XXI. 1982.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística general*. Barcelona. Planeta—De Agostini. 1984.
- TOULMIN, S.T.; FEIGL, H.: *El legado del positivismo lógico*. Valencia. Cuadernos Teorema. 1981.
- THUILLIER, P.: *La manipulación de la ciencia*. Madrid. Fundamentos. 1975.
- WILSON, E.O.: *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona. Omega. 1980.

## PARAULA I PODER

Joan Lluís Llinàs Begon

Una definició de llenguatge prou àmplia per a què sigui acceptada per gairebé tothom podria ésser la que segueix. Llenguatge és qualsevol sistema que serveix per a la intercomunicació entre dues o més persones. Tradicionalment, el llenguatge es divideix en diferents camps d'estudi (sintaxi, semàntica...) i aquí el que m'interessa és donar un cop d'ull a un camp del llenguatge que roman des d'Aristòtil: la Retòrica. La Retòrica és l'art de persuadir, l'art de convèncer amb el discurs. Assenyala Sebastià Serrano que la Retòrica permet disposar dels mots sense les coses i disposar dels homes en disposar dels mots. (Sebastià Serrano, *Literatura i teoria del coneixement*, Laia, Barcelona 1986). La Retòrica, doncs, és un art que ens dona poder, puix que si sabem utilitzar els mots, arribam a persuadir els homes i, aleshores, exercim poder sobre ells. A la "Carta a un estudiant de Filologia", Serrano recalca: *"Afirmem que el llenguatge és al servei del poder i diem la veritat. El llenguatge verbal representa la forma més important de control i d'exercici del poder en una societat ja que en depèn el bon funcionament de les institucions destinades a transmetre les idees que justifiquen i expliquen les regles de conducta"* (citat per l'article de Toni Artigues "La llengua està al servei del poder", revista *Latitud* 39, núms. 5 i 6, 1981). Els grecs ja advertiren la importància de la paraula: els sofistes la consideraven l'instrument més poderós de l'home, i Aristòtil elaborà la seva Retòrica amb l'intent d'evitar els abusos pel llenguatge, és a dir, intentà legitimar l'ús de la paraula distingint els usos lícits dels il·lícits. Del mateix mode que es regulen les coses i els homes, cal regular també la paraula com a element bàsic de la vida social.

He dit que la paraula ens dóna poder. El concepte de poder que manejaré en les línies que segueixen és el següent: A exerceix poder sobre B quan A afecta B en sentit contrari als interessos de B. Aquesta molt bàsica definició té en compte no ja sols el fet que A aconsegueix que B faci el que no vol fer, sinó també el fet que A té poder sobre B en la mesura que modela o determina els seus interessos. Així doncs, per a què hi hagi poder no hi ha necessitat que B s'adoni que fa quelcom que no vol, sinó que és suficient que A modeli B de manera que encara que B no se n'adona fa coses impel·lit per A. Un exemple clar és la situació que es creava amb les monarquies absolutes, on s'aconseguia que el poble cregués que la pretensió de governar de l'èlite era legítima. I això és el que passa amb les democràcies contemporànies, on els partits polítics no responen tan sols a les demandes dels votants, sinó que a més les modelen, les conformen.

Un altre concepte a definir és el de persuasió. La Retòrica és l'art de persuadir, però cal saber què entenem per persuadir. Per aclarir-ho, serveix la definició anterior de poder: l'acte d'afectació d'A sobre B és un acte de persuasió. La persuasió té un abast més ample que el de la paraula. S'efectua mitjançant el llenguatge, però cal recordar la definició de llenguatge, on es parla de "qualsevol sistema".

Una característica de la persuasió i del seu art és que no es tracta de la veritat d'una proposició i sí d'arribar a acords sobre ella. La veritat perd tot el seu significat, i l'únic criteri de l'emissor és l'eficàcia. La paraula pot ésser emprada sense les coses, i perdre així el seu valor de veritat. Si utilitzam els mots deslligats de la seva relació amb la realitat no apel·lam a veritats, sinó a acords. Del que es tracta és de convèncer, emprant per a allò les tècniques convenients. Si això s'aconsegueix, aleshores es té poder.

Recordem la dita de Gorgies: "*Qui té la paraula, té l'espasa*". No estranya doncs que la paraula hagi estat sempre en possessió dels governants. La paraula, els mitjans audio-visuals en general, són emprats per persuadir, per mantenir poder sobre la gent. No es tracta que un individu faci a consciència quelcom que no vol fer. La persuasió és molt més subtil, i reforma els interessos dels individus sense que aquests se n'adonin. Amb freqüència, l'exercici del poder no es presenta juntament amb conflictes als individus, sinó que s'exercès evitant que aquests conflictes es manifestin. Es pot arribar a fer dubtar a l'individu sobre la seva capacitat cognitiva, tal com es mostra a l'article "*¿El sistema electoral vigent, expressa fidelment l'opinió pública del nostre país?*", de L. García Sevilla, C. Muntaner i F. Balada, a la revista *Ciència* 27, maig 1983. Allà s'explica el següent experiment. Es presenten dues línies de diferent longitud i es demana quina és la més llarga. El subjecte de la prova és ficat dins un grup que previamente s'ha posat d'acord per afirmar el contrari del que veuen. El subjecte de l'experiment no coneix aquest acord i, en teoria, ha de respondre el que veu. Però l'experiment mostrà que el 81 % d'individus es varen sotmetre en major

o menor grau a l'opinió de la majoria. Els autors conclouen: *“Es més fort el desig de continuar dins un grup que les pròpies conviccions (...) El component afectiu ha capgirat el component cognitiu, en aquest cas contra tota evidència empírica (...) I aquestes tàctiques són les usades, sense adonar-se'n (?) pels partits polítics al seu si, als parlaments i als mitjans de comunicació de masses”*.

Un altre exemple és el que succeí a Espanya amb ocasió del referèndum sobre la permanència del país a la NATO. Fins aleshores, la majoria de la població creia que no era bo que Espanya estigués dins la NATO -en gran part per influència dels partits amb molta força social-, però a partir del moment de l'inici de la campanya del referèndum es va modificar progressivament l'opinió dels votants, fruit de la labor dels mitjans de comunicació més importants, car així interessava al govern. Quan arribà l'hora de les votacions, una majoria dels votants ja creia que era bona la permanència d'Espanya a la NATO. Ningú no pot dir que votà en una direcció obligat a fer-ho (és a dir, a ningú el varen apuntar amb una pistola), però el que és cert és que es modificaren les opinions de la població, els interessos dels governants s'imposaren tot i fent creure que la decisió era dels votants. Així, hi hagué un acte d'exerciment del poder.

Es clar, doncs, que es pot modelar l'àmbit moral de l'individu. Pensem en l'efecte de la televisió sobre la gent respecte de la seva concepció del món (no va errat Serrano quan afirma que els “quantums” d'energia que transmet la televisió tenen una important component ideològica). Quan l'àmbit moral de l'individu es veu afectat, el perill està en que perdi la seva autonomia moral en benefici de quelcom extern a ell (l'Estat).

Aquest es converteix en jutge moral a més de jutge legal. L'individu perd el control de la moralitat no per arribar a una eticitat englobadora de la legalitat i la moralitat sinó que el perd per a delegar-lo en un Estat que és tan sols legalitat, i dins el qual la moralitat ha estat diluïda. La dissolució de la moralitat dintre la legalitat s'aconsegueix mitjançant el llenguatge. La comunicació té una component ideològica molt forta, l'ús adequat de la qual produeix incidències sobre els individus en el sentit que desitjam.

Hi ha, almenys, dos modes (teòrics) de fer front aquesta situació. Podem seguir el camí que començà Aristòtil, i proposar-nos elaborar una nova Retòrica, per distingir dintre el llenguatge l'ús de l'abús; o bé podem renunciar a legitimacions i dedicar-nos per la paraula a preservar l'autonomia de l'individu. La primera possibilitat ha estat explotada — entre altres — per Chaim Perelman (*La lógica jurídica y la nueva Retórica*, Ed. Civitas, Madrid 1979). La segona es troba ja a l'Antiga Grècia en els anomenats cínics.

Com diu la presentació del seu llibre, Perelman pretén elaborar una nova Retòrica, i presenta al llarg de la segona part del llibre les tècniques de raonament de la mateixa. Per a Perelman, que segueix la definició aristo-

tèl·lica, la Retòrica té per objecte "*el estudio de técnicas discursivas que tratan de provocar y acrecentar la adhesión de los espíritus a tesis que se presentan para su asentimiento*", i concreta la definició amb quatre observacions: a) la Retòrica intenta persuadir mitjançant el discurs; b) la Retòrica es distingeix de la lògica formal; c) l'adhesió a una tesi pot ésser d'una intensitat variable; d) la Retòrica té a veure amb l'adhesió, no amb la veritat. La Retòrica no s'identifica amb la lògica formal, puix que no és estrictament racional, és a dir, no s'ocupa de la veritat. L'adhesió a idees és quelcom que s'escapa de l'esquema veritat-falsetat de la lògica formal. Emperò, això no vol dir que no hi hagi una espècie de lògica, no vol dir que no es pugui analitzar com s'assoleixen adhesions a idees. La Retòrica no és racional en tant no entra dins l'àmbit de la lògica formal. Però tampoc és irracional, ja que és possible analitzar les tècniques de raonament per les quals s'aconsegueixen adhesions a idees. Tal vegada és útil definir-la —seguint a Camilo José Cela Conde, *De genes, dioses y tiranos*, Alianza Univ., Madrid 1985— com a racional.

El problema que presenta la nova Retòrica perelmaniana és que intenta reduir l'àmbit del llenguatge de mode tal que aquest esdevé autosuficient. Hem dit abans que la Retòrica permet emprar els mots sense les coses. Ara bé, això no implica que les paraules quedin del tot deslligades de la realitat extralingüística, puix que el grau d'adhesió a una tesi depèn en gran part de les circumstàncies que envolten les paraules. Perelman no té en compte aquesta qüestió i intenta que el discurs es justifiqui per ell mateix. Tornem a l'exemple del referèndum. Sembla clar que les declaracions respecte del desastre que suposaria sortir de la NATO per part del president del govern a la televisió 48 hores abans de la votació causaren un efecte sobre la població molt major que les declaracions en sentit contrari per part de partits minoritaris de l'oposició. L'explicació d'aquest fet radica en què el govern, com a detentor del poder, té més capacitat per complir una amenaça i es considera que té un major coneixement de les relacions internacionals que el que pugui tenir un partit polític minoritari. Així, les paraules no es poden desvincular de llur entorn quan es tracta d'aconseguir adhesions dels esperits a tesis, i Perelman s'equivoca en creure que la persuasió s'obté per mitjans exclusivament lingüístics. Precisament, com indica Cela Conde seguint a Emilio Lledó, quan les paraules adquireixen autonomia respecte del seu entorn és quan es fossilitzen i perden llur significat. Si es vol una nova Retòrica, cal tenir en compte la relació de les paraules amb el món, i plantejar aspectes que tal vegada entrin dins el camp de la psicologia de masses, però que tenen a veure amb les adhesions dels esperits a tesis.

Quan apareix el cínic a l'Antiga Grècia els interessos de la *polis* han deixat d'ésser comuns. Dit d'una altra manera, llei i moral s'han escindit. Recordem el que diu Werner Jaeger al seu llibre *Paideia* (FCE, Mèxic 1962):

*"Para la conciencia actual, con razón o sin ella, la política y la moral pertenecen a dos reinos separados, y las normas de la acción no son en ambos dominios las mismas. Ningún intento teórico para salvar esta escisión puede cambiar nada en el hecho histórico de que nuestra ética proceda de la religión cristiana y nuestra política del estado antiguo. Así, ambas se desarrollan sobre raíces morales completamente distintas. Esta disparidad, sancionada por los siglos y en relación con lo cual la filosofía moderna ha intentado hacer de necesidad virtud, era desconocida por los griegos. Para nosotros, la moral del Estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos quisiéramos mejor escribir la palabra, en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del periodo clásico o aún para los de todo el periodo de la cultura de la polis era, en cambio, casi una tautología la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales, y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella era para los griegos una idea inconcebible."*

L'aparició dels cíncics coincideix amb el dubte que l'home només pugui ésser virtuós dins la *polis*, puix que les màximes "és deure de tots ajudar a la *polis*" i "la ciutat és la gent" no eren ja indiscutibles. Jaeger s'equivooca en dir que en tot el període de la cultura de la polis era una tautologia la convicció que l'Estat és l'única font de les normes morals. Quan la *polis* canvià la seva política i inicià el comerç amb Egipte els interessos de la població, fins aleshores comuns, començaren a divergir. La comunitat d'interessos era la base de la *polis*. Si aquella esquerdada, aleshores l'Estat de la polis difícilment pot seguir essent la font de les normes morals, car no tots els individus es senten "representats" per aquell. Els cíncics suposen la negació de la convicció i l'intent d'establir una ètica fora de l'Estat. El cíncic recerca la virtut moral, que s'assoleix quan s'arriba a l'autarquia. Però aleshores, ha d'eliminar tot el que no pertany a la persona, tot el que és extern a ella. Tot el que està fora es veu com a un obstacle a abatre, i l'instrument per a fer-ho és la paraula. Mitjançant la paraula hom pot oposar-se a tot el que impedeix la formació plena de l'home, la llibertat i l'autarquia. La paraula és catàrtica, i per això el cíncic no es reclueix a casa seva, sinó que surt a l'àgora, per purificar-se. Gairebé tots els elements socials es veuen afectats per la crítica del cíncic, car el que cal és que no quedi res dret; s'ha de mostrar la inutilitat de l'Estat per a l'ètica i la necessitat d'eliminar-lo per a gaudir de la virtut moral.

Si consideram la divisió kantiana entre legalitat i moralitat, el que fa el cíncic és postular una moralitat de tipus kantiana, interna, i rebel·lar-se davant aquesta dualitat i pretendre eliminar en el possible la realitat externa per a què la moralitat es desenvolupi sense obstacles. La *polis* havia desenvolupat una eticitat (l'home no ha de fer altra cosa que el que és conegut assenyalat i prescrit per les circumstàncies), però sense moralitat. El punt

de vista de la moralitat, absent a la *polis*, és el que, molt abans que Kant, introdueixen en certa mesura els cíncics, introducció, per altra banda, important de cara a explicar la desaparició de la *polis*. Les democràcies del segle XX es consideren hereves de la democràcia grega. Ara bé, des de Kant almenys no cal parlar d'eticitat sense moralitat, sinó d'una divisió entre legalitat i moralitat, car en els estats moderns no hi ha ni comunitat d'interessos ni participació efectiva dels ciutadans. Sembla que aquesta divisió tendeix a desaparèixer, però no per tornar a un eticitat sense moralitat ni tampoc per produir una eticitat englobadora de tipus hegeliana. Del que es tracta és que es va cap a un Estat on es dilueix la moralitat dintre la legalitat. L'individu perd el poder sobre l'ètica, sobre la moral, sobre ell mateix. L'Estat té els mecanismes per a conformar la visió del món dels individus, llur ètica.

La Retòrica es considera una tècnica per a les classes dirigents, que s'asseguren la propietat de la paraula. La paraula i altres sistemes de comunicació són els instruments per a augmentar el poder sobre àmbits en els quals ja es posseïa, i per a assolir nous àmbits de poder.

*"Per a aquells que ambicionen amb caboteria la llibertat no hi ha tasca més urgent que arribar a comprendre els mecanismes i les pràctiques de l'adoctrinament (...) La democràcia permet que se senti la veu del poble i és tasca dels intel·lectuals que aquesta veu avaluï el que líders visionaris saben que és el bon camí. La propaganda és a la democràcia el que la violència és al totalitarisme."* (Chomsky, a la revista "Cambio 16", Madrid, 16-23 d'abril 1984; recollit per Toni Artigues en el seu llibre *Mecanismes de poder. Escrits de sociolingüística*, UIB, 1985).

Tal vegada cal recuperar l'esperit del cínic en un doble sentit. En primer lloc, en tant que el cínic representa la lluita contra allò que vol furta-li el que és seu, l'esperit del cínic ens permetrà enfrontar-nos a un model de societat que dificulta la plena realització de l'individu. En segon lloc, en tant que el cínic empra la paraula com a un medi, cal recuperar el seu esperit per evitar l'apropiació de la paraula per uns pocs, i mostrar com hom pot modelar gràcies a la paraula. Si recuperem l'esperit del cínic, entrem dins l'àrea de la utopia de la desalienació. Si no, ens queda sempre el camí de l'elaboració d'una nova Retòrica que legítimi els usos de la paraula.



# ALGORITMOS, REGLAS, VALORES (APROXIMACIONES FILOSÓFICAS AL LENGUAJE)

Luis C. Segura Seguí

## 1. Problemas de filosofía del lenguaje.

Veamos un problema lingüístico:

El caso de lo que en un lenguaje vulgar llamaríamos un intercambio de espías, en la semántica de los discursos oficiales es conocido por denominaciones menos molestas. Los hechos: un funcionario soviético detenido en N.Y. y un periodista detenido en Moscú una semana después. La acusación, para ambos: espionaje; para las administraciones, un "acto de reciprocidad"; ambos gobiernos niegan que los detenidos sean espías, aún cuando nadie se preocupe por demostrar su inocencia. Resolución del conflicto: cada uno de los presos es liberado y devuelto a su país. Nadie utiliza la palabra "canje", y mucho menos la palabra "espía" (los detalles podrían dificultar una prevista conferencia de desarme). La gramática ha resuelto el problema: hemos presenciado la coincidencia de un no-canje de dos no-espías (tomado de El País, 11-10-86).

Con frecuencia pensamos en problemas de filosofía del lenguaje como problemas inicialmente lingüísticos cuyas repercusiones escapan al

ámbito lingüístico, o viceversa. Ciertamente, esto es cierto como primera aproximación: difícilmente una preferencia lingüística deja de condicionar o estar condicionada por, influir en o ser influida por, causar, repercutir sobre, modificar, etc., conductas circundantes. ¿Cómo definir entonces el campo de la filosofía del lenguaje? La única definición que he hallado es una de S. Vinardell: "*La filosofía del lenguaje no debe orillar el ámbito de la lingüística, sin fijar su mirada en los resultados conseguidos por ésta, sino todo lo contrario, la filosofía del lenguaje debe asumir de la lingüística lo que presenta como teorías plausibles, contrastadas con los datos empíricos del lenguaje y elaboradas con rigor*"<sup>1</sup>. De lo dicho se desprende que cualquier dato capaz de ser explicado por una teoría del lenguaje es susceptible de consideración filosófica. Con esta intención debe ser evaluado el presente trabajo.

Si es un lugar común que Frege inicia la discusión filosófica del lenguaje (aún cuando enseguida pensemos en el *Cratilo* como contraprueba), ello se debe a que en su obra se plantea el problema lingüístico paralelamente al problema ontológico<sup>2</sup>. Desde Frege, la filosofía discute la posibilidad trascendental de engranar lo que se dice con el mundo al que el sujeto hablante se enfrenta. En la perspectiva realista, la dimensión fundamental del lenguaje radica en su posibilidad de "representar", y todos los esfuerzos se encaminarán a explicitar cómo sucede tal cosa. Así se desarrolla el programa de la sintaxis lógica del lenguaje<sup>3</sup>. Dicho programa asimismo difícilmente puede ser comprendido con independencia de otra línea de investigación, en la que se embarcaron los matemáticos de finales del XIX, referida a la fundamentación de las matemáticas<sup>4</sup>, en la que de nuevo Frege ocupa un lugar central, con su creación de un simbolismo, junto con un cálculo (método de operar entre proposiciones de dicho simbolismo), lo suficientemente potente como para dar una base axiomática a la teoría de los números, base, asimismo, de todo el saber matemático. La suposición implícita de que las matemáticas (o mejor, La Matemática) son el paradigma de todo

- (1) VINARDELL, S. Sentido y Teorías del Significado, en ALVAREZ, S.; BRONCANO, F., QUINTANILLA, M.A. (comp.): *Lógica y Filosofía del Lenguaje, Actas del I Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía*, vol II, Eds. Univ. Salamanca, (1986 282-296).
- (2) Véase VALDILLA, L.; Lo indecible y sus Raíces Catoriales en la Teoría de Frege, en ALVAREZ, S., et al. 297-315.
- (3) CARNAP, R.; *Logical Syntax of Language*, London, Kegan, Paul (1973); MONTAGUE, R.; *Ensayos de Lógica Formal*, Madrid, Alianza (1977).
- (4) Sobre el proyecto de fundamentación de La Matemática véase entre otros: DE LORENZO, J., Frege, en *Investigación y Ciencia* 36 (1979) 100-112; GIAQUINTO' M., Hilbert's Philosophy of Mathematics, *Brit J. Phil. Sci.* 34 (1983), 119-132; GOODMAN, N.D., The Knowing Mathematician, *Synthese* 60 (1984) 21-38; CAÑON LOYES, C.; Racionalidad y Lógica, *Pensamiento* 42 (1986) 129-158.

conocimiento fiable deviene la conversión del simbolismo fregeano en "La Lógica Formal", pretendidamente capaz de formular cualquier razonamiento correctamente enunciado <sup>5</sup>. En este punto se entrecruza la labor de lógicos y lingüistas, en lo que ha pasado a la Historia con el nombre de "Atomismo Lógico".

El proyecto logicista puede resumirse en el siguiente enunciado: la sintaxis lógica del lenguaje está sujeta a reglas algorítmicamente decidibles. todo lo que hay que hacer es formular el algoritmo capaz de generar todas las reglas de un lenguaje dado. Hoy en día, a pesar de los evidentes éxitos del programa (por ejemplo, en la creación de lenguajes informáticos como PROLOG), parece existir un acuerdo tácito acerca de su inoperatividad en la explicación del funcionamiento de un lenguaje natural, en el que con frecuencia nos encontramos con situaciones no repetibles (no automatizables). Ninguna lógica proporciona las reglas que rigen los procesos de pensamiento y lenguaje humanos. Conocer una lengua implica saber, además de las reglas de generación-transformación, cómo decir las cosas adecuadas en el estilo apropiado y en el momento y lugares convenientes; supone un complejo (y constantemente cambiante) conocimiento de cómo decir qué, cuándo y dónde.

## 2. Métodos de análisis en Filosofía del Lenguaje.

Dentro del programa logicista, una preferencia comunicativa (por definición, un enunciado) es susceptible de recibir un análisis relativamente completo en los siguientes términos:

a) Desde un punto de vista sintáctico, se caracterizan fragmentos estructurados del lenguaje natural, intentando llevar el proceso hasta construcciones cada vez más largas y complejas. Por ejemplo, podemos empezar delimitando los elementos de preferencias del tipo

"Juan habla inglés"

atendiendo exclusivamente a la función que desempeñan en la estructura de la proposición (sujeto, predicado, etc.), y a partir de entonces encarar estructuras más complejas, tales como

"Juan, a pesar de no ser entendido por la mayoría de los presentes,  
continuó hablando inglés".

b) Por otro lado, la explicitación de la relación entre las expresiones generadas sintácticamente y sus significados (es decir, aquello "de lo que" se está hablando, es el objeto de la semántica.

El resultado de a) son frases gramaticales (bien formadas) en las que

(5) Véase DE LORENZO, J.: *Nociones de Lógica*, ICE Univ. de Valladolid (1985).

no cabe (en virtud del rigor al señalar la función de cada una de las partes) ambigüedad alguna; por su parte, en b) obtenemos enunciados del lenguaje L a los que cabe atribuir calificativos como “es verdadero que”.

Históricamente, el análisis se refina de este modo: decir que una frase está bien formada es decir que tiene sentido, es decir, que es susceptible de ser comprendida por un oyente eventual. Pero además, el hecho de que la frase tenga sentido hace posible automáticamente que podamos averiguar, saber, verificar, si es verdadera o falsa (derivación verificacionista del programa logicista), sean cuales sean los criterios para ello. Los principales desarrollos en este campo se deben a A. Tarski<sup>7</sup>. Tarski demostró que para un lenguaje formal completo L es posible definir la verdad de una proposición P bien formada. Asimismo, Tarski demostró que para un lenguaje natural L' tal presunción es inalcanzable, ya que en ningún lenguaje natural podemos definir exhaustiva e inambiguamente todos sus términos. La incomprensión de este segundo punto da lugar a teorías del significado como la de D. Davidson<sup>8</sup>. Dentro del programa davidsoniano, la verdad de proposiciones complejas es función de verdad de proposiciones atómicas: así, la verdad de no-P se define como la no-verdad de P. Hasta aquí el ámbito es el de la combinatoria de primer orden; el problema está en cómo definimos la verdad de P evitando todas las dificultades que envuelven a nociones como “hecho”, “situación”, etc.. Además, aún en el caso de que pudiéramos resolverlos, quedaría aún un segundo problema por resolver: el del llamado principio de composicionalidad (que se tratará en el siguiente apartado).

Sin embargo, a) y b) no agotan todos los posibles calificativos que podemos atribuir a las preferencias lingüísticas. Además de “gramaticalidad”, “ser verdadero que”, y otras del mismo estilo, de una proposición podemos decir

c). Que es adecuada, operativa, que tiene cierta eficacia comunicativa, etc. configurando el campo de valoración pragmática alrededor del contexto situacional y del fin propuesto al emitir dicha preferencia.

Con c) se da un salto cualitativo hacia consideraciones extralingüísticas en las que imperan restricciones del tipo propuesto por W. Quine bajo el lema “principio de la inescrutabilidad del referente”. Quine explica su

- (6) La ambigüedad semántica es relativa al tipo de estructura interpretativa que adoptemos. Una interpretación logicista de la famosa frase “Epiménides el cretense dice que todos los cretenses mienten” nos conduce inmediatamente a la paradoja, sin embargo, desde una perspectiva pragmática, la frase en cuestión dice que Epimenides formula una valoración desde el conocimiento que él tiene de su propio pueblo, en cuyo caso la estructura interpretativa tiene la forma “Epimenides el cretense afirma que los cretenses a veces acostumbran a mentir”.
- (7) TARSKI, A.; *La Concepción Semántica de la Verdad y los Fundamentos de la Aritmética*, Buenos Aires, Nueva Visión (1972).
- (8) DAVIDSON, D.; Truth and Meaning, *Synthese* 17 (1967) 304-323.

principio con el ejemplo de una tribu recién descubierta por los antropólogos, en la que es común emitir la secuencia fónica “gavagai” a la vista, aparentemente, de un conejo. La tesis de Quine es que no hay manera de que un lingüista descubra si “gavagai” significa “conejo”, “pata de conejo”, “parte no separada de conejo”, “conejeidad” o, incluso, “la mosca que está detrás de la oreja del conejo”<sup>9</sup>. Quine pretende hacernos ver que los significados de las palabras no nos remiten en absoluto de manera perspicua a “cosas en el mundo”, sino que estos significados son relativos al todo complejo lingüístico y social que envuelve e incluso define a la famosa tribu (tesis del holismo semántico).

A pesar de todo, el ejemplo de “gavagai” no demuestra que la referencia es inextricable, sino todo lo contrario. Del ejemplo de Quine se desprende que “*sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado*”<sup>10</sup>, que es el principio de Frege-Wittgenstein que llamaré “de comprensibilidad mínima”. Según Wittgenstein, no podemos saber si “gavagai” significa “conejo” a menos que “gavagai” sea una proposición y no un nombre, ya que sólo una proposición es susceptible de ser comprendida sin ambigüedad y por sí misma.

Recordemos a los famosos albañiles de *Philosophical Investigations*<sup>11</sup>: el aprendiz sabe que cuando el capataz profiera “¡Losa!”, él deberá llevarle una losa *porque así lo han convenido de antemano*; de este modo, y en esta situación, “¡Losa!” es una proposición y tiene un sentido que un oyente eventual es capaz de entender. Pero un hombre aislado, desprovisto de la intención que la proposición pone de manifiesto, y sin que se den las necesarias suposiciones para su interpretación, no constituye comunicación alguna: ni sabemos qué significado asignarle como nombre ni si implica una orden, una información, un saludo, etc. Por esto el antropólogo no sabe qué hacer con “gavagai”, pero sí posee los medios para escrutar su significado y obtener algunas conclusiones informativas sobre cómo traducirlo.

### 3. Problemas del atomismo.

De entre los muchos problemas que tuvo que afrontar el programa logicista, persiste en la actualidad la discusión acerca de la operatividad del llamado “principio de composicionalidad”. De acuerdo con él, el significado o interpretación semántica de una expresión compleja es una

(9) QUINE, W.O.; *Word and Object*, Cambridge Mass. The MIT Press (1960); véase también en el excelente estudio de CHAMORRO, J.M.; *En Torno a Quine y más allá, Gavagai I* (1985)

(10) WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza (1980) 4 ed. 3,3.

(11) WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell (1958) secc. 2.

función de los significados o interpretaciones semánticas de sus expresiones constitutivas <sup>12</sup>. El principio de composicionalidad es uno de los pilares de cualquier perspectiva atomista sobre el lenguaje, desde Frege y Wittgenstein hasta D. Davidson, pasando por A. Tarski, R. Carnap o incluso R. Montague. Gracias a él, habría de ser posible analizar los enunciados del lenguaje corriente (una vez desprovisto de todos los artificios retóricos superfluos) en función de sus constituyentes, enunciados simples o proposiciones atómicas, las cuales, en última instancia, forman eslabones de nombres de objetos. El hecho de que la validez del principio de composicionalidad siga disputándose actualmente se debe a la trascendencia de sus aplicaciones en el lenguaje de la inteligencia artificial.

La Historia de su desarrollo nos lleva una vez más hasta Frege, enfrascado en su programa de reducción de la aritmética a la lógica. Frege se enfrenta al problema de la validez de los enunciados lógicos compuestos. Dados un conjunto de axiomas y las reglas de inferencia que los rigen, cualquier teorema, por complejo que sea, puede ser demostrado. En este ambiente, el valor de verdad (que en lógica es un criterio de corrección mientras que en los lenguajes naturales es un criterio de adecuación) de una fórmula compleja es función de los valores de verdad de las fórmulas atómicas que la componen, y tales fórmulas atómicas se suponen ya verdaderas. Pero en el lenguaje natural, el problema empieza donde acaba en los lenguajes completos: ¿En qué nos basamos para afirmar que P? (y esto es tanto un problema lingüístico como epistemológico) Frege no cuestionó el problema desde esta perspectiva; sí lo hizo Tarski, y su conclusión a este respecto es contundente.

Coherentemente con lo dicho, el principio de composicionalidad resulta tremendamente eficaz en lenguajes de programación, en los que el requisito de completitud es indispensable. Tal es el caso de un lenguaje como PROLOG, de amplia operatividad, en el que cualquier fórmula compleja puede ser analizada en los componentes atómicos que previamente han sido definidos. El ejemplo clásico nos muestra la elaboración de un menú: una combinación de alimentos constituye una comida si está formada por a) un entremés, b) un plato y c) un postre: “comida (e, pl, po) —(e)  
(pl)  
(po)”

ya que todas las entradas para (e), o (pl), o (po) están asimismo definidas <sup>13</sup>. Sin embargo, no ocurre lo mismo en el lenguaje de cada día. Un sencillo

(12) HINTIKKA, J.; A Hundred Years Later: The Rise and Fall of Frege's Influence in Theory of Language, *Synthese* 59 (1984) 27-49, p. 31.

(13) COLMEYER, A.; Prolog, Lenguaje de la Inteligencia Artificial, *Mundo Científico* 41, (1984) 1072-1082.

experimento ideado por D. Hofstadter basta para probarlo: imaginemos una frase como

“Frege es el iniciador de la Filosofía del Lenguaje”;

bastará con ir al diccionario para saber qué significan los términos que la componen. Lo hacemos y procedemos a sustituir (como en PROLOG) dichos términos por sus definiciones (para empezar, “filosofía” y “lenguaje”, ya que todos sabemos lo que son):

“Frege es el iniciador de la ciencia que trata de la esencia, propiedades, causas y efectos de las cosas naturales del conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta o siente”.

Progresando en el análisis (sustituyendo “ciencia”, “esencia”, “propiedad”, “causa”, “efecto”, “sonido”, “articulado”, “piensa” y “siente”) obtenemos:

“Frege es el iniciador del conocimiento cierto que trata de las cosas por sus principios y causas, o de lo que permanece y no varía en ellas, o de su naturaleza, o de lo que es su ser, o de los derechos y facultades de gozar y disponer de una cosa con exclusión del ajeno arbitrio y de reclamar la devolución de ella si está en poder de otro, o de lo que se considera como fundamento u origen de, o de lo que se sigue por virtud de una causa, del conjunto de sensaciones enlazadas y unidas sistemáticamente y producidas en el órgano del oído por el movimiento vibratorio de los cuerpos y transmitido por un medio elástico como por ejemplo el aire, con que el hombre imagina, considera, reflexiona, discurre o experimenta sensaciones producidas por causas externas o internas”.

Lo que en un principio era una oración clara, comprensible y, casi diríamos, verdadera se torna un conglomerado pantagruélico a todas luces falso. En los lenguajes naturales, con frecuencia sucede que el todo es distinto a la suma de las partes, aún en el supuesto de que seamos capaces de identificarlas.

#### 4. Convenciones.

Parece que al final, lo único que nos queda es el fenómeno de la comprensión del sentido de las preferencias lingüísticas. El sentido (tomado, como en Frege, de manera ingenua), previamente a y como condición de la significatividad, comporta criterios de corrección formal relativas a la posibilidad de una respuesta satisfactoria por parte de un oyente hipotético. Dejando de lado cualquier especulación acerca de las relaciones (si se dan) entre el lenguaje como hecho “externo” y su correlato “interno” o “pensamiento” (reflexividad), lo único absolutamente imprescindible para afirmar que “hay” comprensión es que se produzca por parte del oyente una respuesta más o menos satisfactoria desde la perspectiva del hablante; lo único

que nos permite afirmar que el albañil *ha entendido* la orden de su maestro es la constatación de que el primero responde a las expectativas del segundo; y ello sólo es posible atendiendo al previo acuerdo que, entre ambos, especifica la respuesta correcta a la preferencia. Con ello entramos en el tema de la convencionalidad de la comunicación lingüística.

De acuerdo con D. Lewis, una convención es “una *regularidad* R en la acción, o en la acción y en la creencia, una regularidad en la que más de una persona debe estar implicada” <sup>14</sup>. De acuerdo con esta definición, Lewis establece seis propiedades de R:

- 1) Cada persona implicada debe ajustarse a R.
- 2) Cada persona implicada cree o espera que los demás se ajusten a R.
- 3) 2) ofrece una buena razón para justificar 1).
- 4) Todos los implicados consideran preferible la conformidad a R.
- 5) R no es la única respuesta regular posible.
- 6) Todos los implicados saben que 1)-5) y también saben que los demás lo saben.

En particular, se han vertido críticas referidas a la no necesidad de 5) <sup>15</sup>, aunque, en lo que respecta al lenguaje, 1) y 2) son más que suficientes. Dos sujetos que sostengan una práctica mutuamente recíproca es lo único indispensable. ¿Cómo sabemos que hay comprensión? No lo sabemos, ni necesitamos saberlo. La eficacia comunicativa puede medirse, según el caso, en términos de supervivencia, sociabilidad, beneficios obtenidos, etc. Dado que la conducta lingüística es una conducta dirigida a fines cooperativos, el sentido de cualquier preferencia se delimita por el uso de procedimientos lingüísticos socialmente sancionados para la intención propuesta <sup>16</sup>. Desde esta perspectiva, y contraviniendo las tesis del logicismo, decir la verdad no es nunca un fin en sí mismo, como no lo es tampoco cualquier otro acto de habla como saludar, preguntar, ordenar, etc.

Es más no es necesario que el hablante y el oyente entiendan exactamente lo mismo al usar (emitir, oír) una preferencia. Ello nos llevaría a enredarnos en bizantinas discusiones sobre si la preferencia de, digamos, “ordenador”, implica una idea (?) de ordenador que coincida exactamente con la idea de ordenador que tiene el oyente (peor aún si el “oyente” es un ordenador). Distintos hablantes tienen distintas provisiones léxicas, e interpretan las mismas palabras mediante diversos modelos semánticos. En algunos casos se reduce el nivel de comprensión hasta el punto que puede

(14) LEWIS, D.; Languages and Language, en GUNDERSON, K. (ed.) *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press (1975), pp. 5-6.

(15) BURGE, T.; Reasoning about Reasoning, *Philosophia* 8 (1979), 651-656.

(16) BUSTOS, E.; Explicaciones Pragmáticas y Teoría Lingüística, en ALVAREZ, S. et al., 253-267.



llegar a producirse una ruptura de la comunicación. Pero no tiene por qué suceder siempre así, porque como intérpretes que somos siempre poseemos los medios para alcanzar una interpretación mutuamente satisfactoria.

*"La comunicación no requiere que hablante y oyente signifiquen lo mismo con las mismas palabras"*<sup>17</sup>. La comunicación requiere únicamente que se satisfagan las expectativas que definen una eficacia, una operatividad, sea del tipo que sea (biológica, económica, social, etc.), según el contexto. Con ello hemos traspasado definitivamente los límites del logicismo.

*"Lo que nos salva es que desde el momento en que un desconocido abre la boca, sabemos ya mucho acerca del tipo de método interpretativo que nos va a ir bien con él - o bien sabemos que no conocemos dicho método. Pero si sus primeras palabras son, como decimos, inglesas, estamos justificados entonces para asumir que él está expuesto a similares condicionamientos lingüísticos que nosotros (incluso podemos esperar conocer las diferencias) (...) Siempre funcionamos a partir de dicha asunción, hasta que un día nos vaya mal, en cuyo momento tendremos que revisar nuestra teoría (...) Cuantas más cosas diga el hablante, mejor llegará a ser nuestra teoría, y más finamente nos adaptaremos al hablante concreto"*<sup>18</sup>.

Lo que se pretende mostrar es que el lenguaje natural, entendido como comunicación, no es un proceso algorítmico susceptible de ser interpretado y reducido a métodos mecanizados. No podemos esperar una formalización completa de las reglas de la comunicación porque no son éstas reiterativas, no perduran en el tiempo, sino que sus valores se modifican continuamente. En esta perspectiva, decir que el lenguaje es convencional es decir muy poco, ya que lo que de verdad importa es ver cómo el lenguaje hace posible cualquier convención. Es convencional decir "buenos días" con independencia del tiempo que haga, pero esta práctica puede ser alterada o eliminada. Aún constructos sintácticos fuertemente estructurados pueden sufrir variaciones sin merma de su eficacia comunicativa (como en esos grupos en los que el singular de "cocos" es "patá", porque el simple "có" se hubiera confundido como "codo" y con "col"). Desde esta perspectiva de interacción pragmática-sintáctica-semántica y viceversa (a cuyo giro parece haberse apuntado el mismo Davidson últimamente), aspectos como el de la redundancia<sup>19</sup> son determinantes en la estructura sintáctica de cualquier proferencia lingüística.

(17) DAVIDSON, D.; Communication and Convention, *Synthese* 59 (1984) 3-17 p. 14.

(18) Ibid. p. 15.

(19) Considérese el siguiente ejemplo, una redacción hecha por un niño de diez años de un colegio público de Palma de Mallorca: "Aller y hoy a llovido aller mucho y hoy gotitas. Ahora hace sol un poco me gustaría que se pusiera más sol. Y que no cambiar asta mañana. Y me gustaría que mañana haga sol tambien".

## 5. Presuposición y redundancia.

En la comunicación lingüística, el hablante trata de traer a la conciencia del oyente ciertas unidades que considera ausentes en el momento de la comunicación. En este sentido, el hablante puede o no mencionar otras unidades que presupone presentes en la memoria del oyente. Supongamos que A se encuentra con B en el momento en que B se dispone a montar sobre su nueva motocicleta; en esta situación

“ ¡Ostras!”

es tan correcto como

“ ¡Ostras, qué moto!”

para lo que A pretende comunicar a B

H. Contreras <sup>20</sup> ha demostrado que el orden de las palabras en las preferencias es fundamental para interpretarlas según constituyan información nueva o información conocida. Por ejemplo

“El experimento fracasó”

presupone que el oyente sabe que el hablante iba a realizar un experimento, mientras que

“Fracasó el experimento”

presupone que el oyente sabe que algo que hizo el hablante fracasó. Además, el fenómeno de orden de palabras no sólo desempeña una función crucial en la interpretación semántica, sino que influye también en el modo de operar de ciertas reglas sintácticas, tales como las reglas de elisión y pronominalización.

Aunque el castellano permita el hipérbaton, el hablante no tiene total libertad para elegir un determinado orden lineal. La estructura remática (es decir, la diferencia entre aquello que se presupone y aquello que constituye información nueva en la frase) desempeña una función más importante que la misma categorización sintáctica de los elementos (sujeto, complementos, etc.) en el desarrollo mismo del cálculo proposicional. Las reglas de transformación de oraciones atienden antes a la concordancia remática que a la sintáctica. Por ejemplo

“Las virtudes no nacen, se hacen”

es un caso correcto de pronominalización en la conjunción aún cuando “las virtudes” es sujeto en la primera parte y complemento directo en la segunda, circunstancia que impediría la aplicación de la regla en el seno de una teoría del lenguaje que no tuviera en consideración los fenómenos de redundancia y presuposición.

(20) CONTRERAS, H.: *El Orden de Palabras en Español*, Madrid, Cátedra (1978).

## 6. Sociolingüística.

En nuestra persecución de estructuras lingüísticas cada vez más complejas aparecen serias dificultades en el nivel de diálogo cotidiano. En este punto, todos los intentos por caracterizar inambiguamente las funciones de los elementos que intervienen se relativizan en relación al contexto. Imaginemos el siguiente diálogo:

a) “-¿Qué es un perro?

—Un perro tiene cuatro patas y ladra”.

y ahora este otro:

b) “-¿Qué es un perro?

—Tienes uno en tu casa”.

Gramaticalmente, ni a) ni b) ofrecen ejemplos de respuestas correctas a la pregunta que se formula, aunque a) responda algo más a lo que se espera de una definición rudimentaria de “perro”. Pero ya hemos dicho que dar definiciones no es nunca un fin en sí mismo, y de ningún modo representa el fin último en el lenguaje. Con una definición pretendemos algo, algo que dé sentido a una acción quizá, y lo mismo vale para cualquier acto lingüístico:

¿Qué se espera de dar una orden?: Ser obedecido, obtener el beneficio ajeno, mantener una relación de poder, etc.

hacer una pregunta?: Obtener información, llamar la atención de un alumno, evidenciar la ignorancia del apelado, mostrar que no tiene respuesta, etc.

emitir un enunciado?: Informar al oyente, ostentar la propia sabiduría, hacer memoria, etc.

saludar?:

llamar?:

burlarse?:

etc. (dejo que el lector complete la lista a voluntad). Se ve que no hay respuestas unívocas a las preguntas por las funciones de los actos de lenguaje; y también, y esto es muy importante, que en todos los casos intervienen presupuestos de relaciones sociales de dominación y sumisión, cohesión social y pertenencia al grupo, afirmación de la identidad individual y colectiva, etc. Los actos lingüísticos poseen un fin ulterior que las más de las veces trasciende la propia lingüística.

Volviendo a los casos de diálogo, tradicionalmente respuestas del tipo b) son aprobadas desde el punto de vista del rigor gramatical. Frente a ello, conviene recordar que una regla no es más que la reificación de una situación dada de antemano. La lengua de una comunidad no es más que el uso que se hace de ella <sup>21</sup>, y con frecuencia la gramática resulta ser un

(21) ARTIGUES, T.: *Mecanismos de Poder. Escritos de Sociolingüística*, Palma de Mca., Univ. de les Illes Balears (1985).

instrumento eficazísimo de sometimiento mediante la institucionalización de ciertos usos asociados a grupos. En este sentido, "regular" significa someter a restricción. La regla nos permite, por ejemplo, descalificar b) en relación a registros o variedades considerados correctos o estándar.

Pero nada nos obliga a inferir de b) que el hablante evidencia deficiencias lingüísticas o, lo que es peor, mentales. Precisamente, el conocimiento previo que el hablante de b) posee le lleva a responder sin redundancia, negándose a ignorar que él sabe lo que su interlocutor sabe sobre perros. La respuesta de b) rehúsa considerar al lenguaje como un estúpido juego artificial entre sujetos (por ejemplo, maestro y alumno) que actúan aparentemente descontextualizados. Sólo desligándolas del contexto podemos concluir que respuestas como b) carecen de sentido.

En resumen, una investigación exhaustiva del lenguaje no puede dejar de considerar, junto con el estudio de las reglas más o menos difusas <sup>22</sup>, los siguientes principios de lo que podríamos llamar una

## 7. Metodología de la investigación pragmática.

1) Basarse en la observación naturalista y en el registro audiovisual del lenguaje en situaciones sociales reales.

2) Basarse en un análisis lingüísticamente adecuado de lo que se dice.

3) Ser explícito entre las formas del lenguaje y sus funciones.

4) Analizar los datos como integrados en un sistema de comunicación

5) Analizar los significados sociales transmitidos por el lenguaje y las actitudes resultantes frente a ellos.

6) Relacionar todos los ámbitos conocidos de la conducta socio-lingüística.

(22) El desarrollo histórico de las gramáticas difusas se muestra en los siguientes trabajos; KOFF, G.: Fuzzy Grammar and the Performance/Competence Terminology Game, en *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, Chicago (1973) 279-291; ROSCH, "On the Internal Structure of perceptual and semantic categoris", en MOORE, T.E. (ed.): *Cognitive Development and the Adquisition of language*, New york; Academic Press (1973).

***ESTUDIS***



# CONTRA EL SENTIDO COMÚN

Adelaida Ambrogí

Hace ahora 350 años afirmaba Descartes —en ocasión de su discurso sobre una de las cuestiones centrales en la reflexión moderna sobre la ciencia, como es la del método— que el poder de *distinguir lo verdadero de lo falso* es algo que todos los hombres poseemos en la misma medida por *naturaleza*. Este poder, nos dice el "primer" filósofo moderno, es lo que se llama *buen sentido* y también *razón* <sup>1</sup>.

Un siglo después, como para que no nos quedara duda acerca del alcance de este poder natural humano, otro filósofo —justamente *el* filósofo del sentido común— afirmaba que "nuestro pensamiento es un *espejo fiel*" respecto de los objetos que reproduce, aunque los reproduzca con colores más ténues que los reales <sup>2</sup>.

Hace muy pocos años un importante trabajo sobre los fundamentos de la epistemología moderna clásica nos advertía acerca de las nefastas consecuencias que esta suposición sobre tal poderosa capacidad natural humana —la de ser un espejo de la naturaleza— tuvo para la posterior reflexión epistemológica <sup>3</sup>.

(1) DESCARTES, R.: *Discours de la Méthode*, París, Vrin, 1925, pg.

(2) HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980, pg. 33.

(3) RORTY, R. (1980).

Quiero presentar a continuación la reflexión que hace medio siglo propuso Gastón Bachelard para este tópico. Una de las ideas que este autor nos propone en su ambigua y sugerente obra —que tan enorme trascendencia tuvo en el mundo cultural francés como ignorancia fuera de él— es su conocida teoría de los obstáculos y ruptura epistemológicos. Mi interpretación de esta teoría suya es que la misma es presentada precisamente como alternativa a la postulación clásica moderna de una capacidad natural transparente respecto de la realidad.

Drásticamente resumida una reconstrucción de la argumentación bachelardiana propone que la epistemología clásica moderna —la racionalista, como la empirista e igualmente la ingenua e implícitamente sostenida en la literatura científica<sup>4</sup>— se funda en la postulación de una “claridad nativa del espíritu”<sup>5</sup>, en la creencia de que la relación *natural* humana con la *naturaleza* es la de “recibir directamente lecciones de un dato claro, neto, seguro, constante, siempre ofrecido a un espíritu siempre abierto”<sup>6</sup>.

Esta pretensión, como él la llama, debería fundarse en un análisis de la relación directa, inmediata, natural que efectivamente tenemos los humanos con la naturaleza. Y si esta relación existe efectivamente alguna vez debe serlo en las etapas precientíficas. Allí, o en la relación con la naturaleza de un individuo no entrenado, como el lego o el alumno de ciencias. Para el caso de la investigación precientífica considera Bachelard como fuente más relevante de información la misma literatura precientífica. A ella recurre reiteradamente y a ella dedica, en 1938, una de sus obras más conocidas: *La formación del espíritu científico*.

Y la información que este autor extrae de esta literatura, así como de su experiencia como docente en ciencias, revela que la relación directa, inmediata, natural, con la naturaleza no puede caracterizarse precisamente en términos de transparencia. Más bien se encuentra en ella un comportamiento cuya caracterización más adecuada es la de *obstaculizar* la investigación verdaderamente científica. El comportamiento natural ante la natura-

(4) He defendido en otro lugar que gran parte de la obra de este autor cobra un sentido muy interesante y profundo si se reconstruye la crítica a la epistemología clásica que la recorre. Esta crítica no es solo ni siquiera en primer lugar, como lo han supuesto sus compatriotas —contra el empirismo. Si es verdad que ciertas formas de empirismo —especialmente el inductivo y el fenomenista contemporáneo— son objeto permanente de polémica por parte de este autor, no lo es menos la tradición racionalista cartesiana —¿cómo entender de otra manera su (1935)?— y Kant —¿cómo entender si no su (1940)?—. Por otra parte la formación científica de Bachelard lo hace particularmente sensible a la epistemología implícita en la literatura científica, cuya influencia respecto de la imagen de la ciencia Bachelard intuyó profunda y acertadamente en el mismo sentido en que posteriormente fue subrayado por Kuhn en el capítulo XI de su (1962).

(5) G.B., (1951), Introducción.

(6) (1938), pg. 23.



leza es heterogéneo del comportamiento científico, los intereses que en él se ponen en juego, pretende este autor, no sólo no se corresponden con el interés científico por la naturaleza, sino más bien son incompatibles. Es para referirse a esta incompatibilidad que Bachelard introduce el término *obstáculos epistemológicos*.

Reemplazando la transparencia por los obstáculos este autor pretende que esta última postulación puede explicar ciertos hechos que la primera nunca pudo explicar, hechos que más bien son incompatibles con ella. Tales como, por ejemplo. "la constancia y el esfuerzo con que los investigadores precientíficos se equivocaron" <sup>7</sup>; o la dificultad que tiene el lego para comprender las leyes científicas más elementales <sup>8</sup>; o la facilidad con que, en las lecciones con experimentos, los alumnos retienen todo menos lo esencial. Estos hechos, incompatibles con la postulación de la transparencia, son compatibles con su postulación de que todo lo que hay en la relación natural con la naturaleza son obstáculos para la investigación científica de la misma.

Si esta hipótesis es correcta, por su parte, pretende este autor, resulta que tampoco es compatible con la clásica suposición de que entre la relación natural y la científica, entre el sentido común y el conocimiento científico, entre la experiencia común y la científica haya continuidad. La hipótesis del carácter obstaculizador del sentido común y de la relación natural con la naturaleza para la investigación verdaderamente científica es compatible, en cambio, con la postulación de una radical discontinuidad entre ambos, de una ruptura, a la que este autor llama precisamente *ruptura epistemológica*.

Bachelard dedica su (1938) a su tesis de los obstáculos epistemológicos, pero no para desarrollar una teoría explícita sino para mostrar, a través de ejemplos, el carácter obstaculizador de la relación inmediata y natural con la naturaleza. El primer ejemplo de tales obstáculos que proporciona allí y al que llama *primer* obstáculo epistemológico, es la *experiencia inmediata*. Me referiré en primer lugar a este capítulo de su obra con el objeto de presentar su tesis de los obstáculos. Luego me referiré a dos capítulos de dos de sus últimas obras en que este autor presenta la tesis de la ruptura.

Para la presentación de este *primer* obstáculo analiza la investigación experimental precientífica especialmente de la electricidad y de lo que él llama "problema de la transformación de la materia", es decir, de la alquimia como precursora de la química. Bachelard llama a las primeras etapas de investigación en estos dominios de experiencia "primera empresa empírica". Y nos dice que pretende mostrar hasta qué punto esta investigación experi-

(7) (1951)b, pg. 151.

(8) (1938), pg. 18.

mental lejos de favorecer a la investigación científica de ambos dominios, la traba. Mostrar, dice, a la investigación científica “trabada en su nacimiento por el empirismo inmediato”<sup>9</sup>; a esa investigación experimental como a “la falsa ciencia” *contra* la cual debe imponerse la investigación científica, en fin, mostrar, nos dice, “el carácter de obstáculo de la experiencia llamada concreta y real, llamada natural e inmediata”<sup>10</sup>. Pero desde luego que el objetivo no es mostrar, cosa en absoluto conocida, que tal trabajo experimental no es científico, sino que *la causa de que no lo sea está precisamente en el tipo de relación que es la relación natural con la naturaleza*. Para el análisis de este presunto obstáculo se basa Bachelard en primer lugar en la literatura precientífica sobre la electricidad, especialmente en la *Historia de la electricidad* de Priestley.

Encuentra en ella ante todo una especie de epistemología implícita e ingenua cuyo postulado fundamental dice: es suficiente ver para conocer. Esto hace que los descubrimientos sean sistemáticamente atribuidos al azar, se niega sistemáticamente el valor del trabajo teórico previo que conduce a montar las experiencias. Porque es menos el genio del investigador que las fuerzas de la naturaleza lo que despiertan la *admiración* de estos investigadores, la consigna parece, afirma Bachelard, “entreguémonos al *espectáculo*, no nos ocupemos del científico, que no es más que el director de escena”<sup>11</sup>.

Puesto que los descubrimientos se deben al azar se espera que “los azares de los hallazgos individuales se coordinen por sí mismos” para dar como resultado el conocimiento del orden natural de la naturaleza. “A esta construcción científica completamente en yuxtaposición, afirma, *cualquiera* puede aportar su piedra”, todo el mundo se interesa, todo hombre culto tiene su propio gabinete de historia natural y su laboratorio<sup>12</sup>. “Cada físico repite las experiencias, cita Bachelard a un autor de la época, por que cada uno se quiere *sorprender*”<sup>13</sup>.

Del postulado fundamental de este empirismo de los primeros investigadores resulta su propia teoría de la evidencia: la de la *certeza inmediata* que acompaña a la observación. Y también la norma fundamental: el atenerse a los hechos<sup>14</sup>. Pero de esta norma no resultan más que explicaciones igualmente inmediatas. Como ejemplo cita Bachelard algunas explica-

(9) Id., pg. 28.

(10) Id., pg. 6.

(11) Id., pg. 30.

(12) Id., pg. 31-2.

(13) DUBOIS: *Tableau del Progrés de la Physique*, París, 1772, T.III, pg. 154, citado por G.B. (1938), pg. 33.

(14) (1938), pg. 41.

ciones de hechos tales como la desaparición de los fuegos fatuos a la medianoche, o la persecución de los fuegos fatuos a las personas que intentan huir de ellos. "Antes de confirmar el hecho, afirma Bachelard, se lo explica" <sup>15</sup>.

De acuerdo con el postulado y la norma fundamentales se pretende que el conocimiento empírico sea rigurosamente asertórico, que se limita a la mera afirmación de hechos. Pero, en opinión de este autor, nada mejor que la literatura precientífica para reconocer cómo "la descripción jamás respeta la sana chatura de los hechos" <sup>16</sup>. Tales son los casos, para este autor, de las *Historias Naturales*. Encuentra especialmente significativa la *Historia natural* de Buffon sobre las especies en donde la jerarquía biológica se establece de acuerdo a principios "en flagrante contradicción con las pretensiones de llano empirismo" <sup>17</sup>.

Independientemente de lo sugestivo que sea este resumen de epistemología implícita en la literatura precientífica el punto que a este autor le interesa señalar es que en ella "el libro del mundo es un libro de imágenes" basta hojearlo, no se necesita ninguna preparación <sup>18</sup>. La tónica en la que están escritos es la de sorprender, impresionar, despertar admiración; no hay un sólo libro del s. XVIII, afirma Bachelard, que no se crea obligado a hacer temblar a la razón ante los misterios de la naturaleza que ellos pretenden revelar <sup>19</sup>. Movidos por este interés, sus narraciones sobrecargan de imágenes los fenómenos, *lejos de ir a lo esencial se aumenta lo pintoresco* <sup>20</sup>.

La literatura precientífica en electricidad, afirma este autor, es particularmente reveladora de "la dificultad que ha habido para abandonar lo pintoresco de la observación inmediata" <sup>21</sup>. Y esta *imaginerie* de la ciencia naciente, afirma este autor, caracteriza a los mejores investigadores de la época. Como prueba cita Bachelard la "cena eléctrica" de Franklin -narrada en diversos textos de la época, especialmente en la misma historia de Priestley <sup>22</sup> - y también las centenas de páginas en que Volta describe las maravillas de su "pistola eléctrica" <sup>23</sup>.

Para sorprender e impresionar se acumulan contradicciones en torno a los fenómenos más interesantes. Así, comenta Bachelard, Priestley explica

(15) Id. pg. 43.

(16) Id. pg. 44-5.

(17) Id. pg. 45. Se refiere a BUFFON: *Histoire Naturelle*, en *Ouvres complètes*, Paris, An VII, T. I.

(18) (1938), pg. 30.

(19) Id. pg. 35.

(20) Id. pg. 34.

(21) Id. pg. 29.

(22) Id. pg. 33. Se refiere a PRIESTLEY: *Histoire de l'électricité*, París, 1771, T. III, pg. 163

(23) (1938), pg. 34-5. Cita a VOLTA: *Lettres*, París, 1778, pg. 68.

el interés despertado por los fenómenos eléctricos porque en ellos se ve el curso de la naturaleza revuelto en sus leyes fundamentales: fenómenos que no obedecen a la gravitación; efectos considerables producidos por causas intrascendentes, o por causas con las que no parecen tener ninguna relación; las mismas causas produciendo efectos contrarios; el agua o el hielo lanzando fuego, etc. <sup>24</sup>

Fundados en los rasgos más intrascendentes, pero desde luego más pintorescos, de ciertos fenómenos, se construyen explicaciones cuya aceptación no tiene otra justificación que la *certeza inmediata* que lo pintoresco de estos rasgos produce <sup>25</sup>. Tal la explicación de la causa de que los animales con patas se mantengan erguidos y anden o vuelen debido a la electricidad de la atmósfera <sup>26</sup>; o la explicación de los volcanes y temblores de tierra -la primera en un autor muy citado en la época como es el Baron de Marivetz y el segundo extraído del artículo "*tremblement de terre*" de la Enciclopedia <sup>27</sup>.

Sorpresa, admiración, diversión es la respuesta más directa y natural ante los fenómenos más interesantes. Comportamiento semejante se encuentra en los alumnos en las clases experimentales. Recuerda Bachelard su propia experiencia docente: "desde que se presenta una experiencia con un aparato bizarro (...) la clase está atenta a los acontecimientos, *sólo omite mirar los fenómenos esenciales...*; si se produce algún accidente el interés llega a su culminación". <sup>28</sup>

La lectura de la literatura precientífica sobre la investigación eléctrica nos puede dar una idea de la razón de la dificultad para acceder a la investigación científica de este dominio de experiencia, a saber: la de "abandonar lo pintoresco de la observación directa, decolorar los fenómenos eléctricos, desembarazarlos de sus rasgos parásitos" <sup>29</sup>.

"La primera empresa empírica, afirma metafóricamente Bachelard, no da siquiera el justo diseño de los fenómenos, siquiera una descripción bien jerarquizada" <sup>30</sup>. La experiencia inmediata es demasiado "seductora": "se presenta con lujo de imágenes... no hay más que describirla para maravillarse" <sup>31</sup>; el investigador está animado de una curiosidad ingenua, impresionado, juega a hacer física para distraerse, está dominado por un sentimiento

(24) Id., pg. 35. Cita a PRIESLEY, op. cit., pg. 142.

(25) (1938), pg., 36.

(26) Id., pg. 37. Cita a BARON DE MARIVETZ; *Physique du Monde*, París, 1780, pg. 56.

(27) (1938), pg. 37.

(28) Id., pg., 38-9.

(29) Id., pg. 29.

(30) Id., pg. 29.

(31) Id. pg. 19.

que glorifica la naturaleza <sup>32</sup>. Para caracterizar el verdadero interés de la investigación empirista precientífica Bachelard dirá en una de sus últimas obras que ésta se centra “*en los fenómenos que impresionan a la imaginación*” <sup>33</sup> -si se compara esta frase con la teoría humeana de las impresiones podrá hacerse una idea de la pretensión bachelardiana de reemplazar la postulación de transparencia por la de los obstáculos.

Por lo que respecta a su análisis de la alquimia -a la que llama Bachelard *reverie* precientífica sobre la transformación de las sustancias- éste análisis se centra en “las verificaciones *inmediatas y directas* de la experiencia alquímica”, para probar, nos dice, “que lo que hay de más inmediato en la experiencia inmediata es, una vez más, nosotros mismos, nuestras sordas pasiones, nuestros deseos inconscientes” <sup>34</sup>. Bachelard comienza su sugerente análisis señalando que ya en el s. XIX los historiadores de la Química reconocieron el furor experimental de los alquimistas, rindieron homenaje a algunos de sus descubrimientos positivos, mostraron, en fin, que la Química moderna salió lentamente del laboratorio de los alquimistas. “Pero, afirma, leyendo a los historiadores parece que los *hechos* se hayan impuesto penosamente a pesar de las ideas, sin que jamás se nos de una razón y una medida de esta resistencia” <sup>35</sup>. Peor, más superficial aún, es el juicio que de los alquimistas encontramos en la literatura: lo presentan “como un espíritu perturbado al servicio de un corazón ávido”; o el juicio que se encuentra en la historia general de la ciencia en donde se presenta “al alquimista ridículo como un vencido, como el amante nunca colmado de una quimera” <sup>36</sup>. Estos juicios, afirma Bachelard, muestran que no se ha tenido siquiera la sensibilidad de sorprenderse ante el hecho de que “doctrinas tan vanas pudieran continuar propagándose, aún en el curso del progreso científico, hasta nuestros días” <sup>37</sup>. Es que esta persistencia no puede explicarse dentro del marco de la suposición clásica de una capacidad natural humana transparente.

La causa de la persistencia del “obstáculo alquimista” debe buscarse en algo *más oculto y profundo* que los errores de los sentidos, a saber: en el simbolismo poderoso y duradero al que está atado el alquimista <sup>38</sup>. Es contra este estereotipo de orden simbólico y no perceptivo que la investi-

(32) Id., pg. 8.

(33) (1953), pg. 223. El subrayado es mío.

(34) (1938), pg. 46.

(35) Id., pg. 46.

(36) Id., pg. 47.

(37) Id., pg. 47.

(38) Id., pg. 47.

gación propiamente científica debe imponerse, es este el que hace que la relación entre el alquimista y el químico sea una relación de oposición y no de continuidad <sup>39</sup>. El del alquimista es “un pensamiento claramente acabado que recibe, a todo lo largo del ciclo experimental, confirmaciones reveladoras de la intimidad y solidez de sus símbolos” <sup>40</sup>. El alquimista no ensaya con las cosas y las sustancias, sino con los símbolos correspondientes a ellas. Su experiencia del mundo consiste en simbolizar. No se puede juzgar el sentido y la profundidad de la mentalidad alquimista sino se la juzga desde esta perspectiva de la inversión de interés.

Juzgado desde este punto de vista, por su parte, puede comprenderse cómo el alquimista no vacila en despreciar una experiencia contradictoria. “Si una experiencia de alquimia no es exitosa, afirma Bachelard, se concluye de ella simplemente que no se ha puesto en la experiencia la materia justa, los gérmenes requeridos, o aún que no ha llegado todavía el tiempo de la producción” <sup>41</sup>. O, incluso hay todavía una manera más íntima de interpretar el fracaso material: es poner en duda la pureza moral del experimentador. “Fracasar en producir un fenómeno esperado, agrega Bachelard, apoyándose en los símbolos adecuados... es el signo de una meditación menos profunda, de una negligente laxitud psicológica, de una plegaria menos atenta y menos ferviente”. Es por eso que “a menudo el alquimista deberá, para lograr su experiencia, practicar una larga austeridad” <sup>42</sup>.

La alquimia, bien considerada, afirma este autor, es tanto una iniciación intelectual cuando moral. Es sorprendente, en su opinión, que toda experiencia alquímica pueda interpretarse tanto químicamente cuanto moralmente. Este aspecto, afirma, no se le ha escapado a la historiadora Metzger cuando, en su historia de la química en los siglos XVII y XVIII, refiriéndose a von Helmont señala que “éste no consideraba el trabajo del laboratorio, así como las plegarias y los ayunos, más que como preparación a la iluminación del espíritu” <sup>43</sup>.

Para el alquimista no se trata tanto de *prouver* cuanto de *d'éprouver*. “¿Como sabrá jamás lo que es un renacimiento espiritual y qué valor de purificación tiene todo renacimiento, quién no haya disuelto sal común en su justo mercurio y no la haya renovado en una cristalización paciente y metódica esperando el primer reflejo cristalino con un corazón ansioso?” En la intimidad del sujeto el alquimista encuentra la primera lección mágica, “comprender luego que la naturaleza opera mágicamente, es aplicar al mun-

(39) Id., pg. 48.

(40) Id., pg. 48.

(41) Id., pg. 49.

(42) Id., pg. 50.

(43) Id., pg. 51. Se refiere a METZGER: *Les doctrines chimiques en France*, París, 1923, pg. 174.

do la experiencia íntima. Es necesario pasar por el intermedio de la magia espiritual en que el ser íntimo experimenta su propia ascensión para comprender luego la valoración activa de las sustancias primitivamente impuras y sucias”<sup>44</sup>.

Es que la alquimia “reina en un tiempo en que el hombre ama la naturaleza más de lo que la utiliza”. “Arder de un tierno amor, afirma Bachelard, es apenas una imagen para el que sabe calentar el mercurio a fuego suave. Lentitud, suavidad, esperanza es la secreta fuerza de la perfección moral y de la transmutación material”. “Si se aceptan estas imágenes, continúa todavía Bachelard, de una amor más sagrado que profano ya no sorprenderá que la Biblia haya sido una obra de práctica constante en los laboratorios de los alquimistas. Se podría sin dificultad encontrar, en las palabras de los profetas, miles de ejemplos en que el plomo, la tierra, el oro, la sal, dicen las virtudes y los vicios de los hombres. La alquimia, a menudo, no hace otra cosa que codificar esta homología. Todos los grados de transmutación mágica y material aparecen, en efecto, como homólogos de los grados de la contemplación mística”<sup>45</sup>. A cada grado sucesivo de manipulación alquímica se agrega una valoración. Nada más *inmediato y directo* que esta valoración, resulta “de la adhesión apasionada a ideas primitivas que no encuentran en el mundo objetivo más que pretextos”<sup>46</sup>.

También en este caso tiene Bachelard recuerdos sugerentes de su experiencia docente, que muestran, dice, lo que hay de *demasiado concreto, de demasiado intuitivo* en el comportamiento natural ante fenómenos *demasiado interesantes*. Recuerda Bachelard el comportamiento de los alumnos en una clase experimental de química: “Por ejemplo, cuenta, mientras yo hacia amalgama de amonio... mientras amasaba el mercurio que aumentaba de tamaño, leía las pasiones en los ojos atentos. Ante este interés por todo lo que aumenta de tamaño y crece, por todo lo que se amasa, recordaba las antiguas palabras de Ireneo Philaete: ‘Alegrate si ves tu materia inflarse como la pasta, porque el espíritu de la vida está allí encerrado y, en su momento, con el permiso de Dios, dará la vida a los cadáveres’. En la clase moderna de química, concluye Bachelard, como en el laboratorio del alquimista el alumno y el adepto no se presentan de buenas a primeras como *puros espíritus*. La materia misma no es, para ellos, una razón de *calma objetividad*. Al espectáculo de los fenómenos más interesantes, más sorprendentes, el hombre va *naturalmente* con todos sus deseos, con todas sus pasiones, con toda su alma”<sup>47</sup>.

(44) Id. pg. 52.

(45) Id., pg. 53.

(46) Id., pg. 54.

(47) Id., pg. 54. Los subrayados son míos. La cita la recoge de ANONIMO: *Histoire de la Philosophie Hermetique, avec le veritable Philaethe*, París, 1742, T. II, pg. 230.

La tesis de los obstáculos es sostenida por Bachelard como alternativa a la postulación clásica de lo que él llama "claridad nativa del espíritu". Esta postulación ha recibido otros nombres en Filosofía, tales como -por no referirme más que a los más recientes-: "mito de lo dado", "metáfora del espejo de la naturaleza" o "God's eye point of view". Sellars, Rorty, Putman han construido complejas y brillantes argumentaciones contra ella. Bachelard en cambio, lo que nos ofrece no son argumentos sino hechos contra la postulación.

La reconstrucción de la argumentación -que él mismo nos ofrece- sería la siguiente. Si existe o no una capacidad natural transparente respecto de la realidad es una hipótesis que puede confrontarse con el efectivo comportamiento *natural* humano ante la naturaleza. Juzga este autor que por "natural" debemos entender previo o independiente de información o adiestramiento científico. Por ello recurre al análisis del comportamiento de los investigadores precientíficos, del lego, del alumno, del aficionado. Este análisis parece -por lo menos- problematizar la creencia en una capacidad natural de distinguir lo verdadero de lo falso, de ser espejo de los objetos.

En el caso de la electricidad lo que Bachelard pretende concluir es que la *impresión* más inmediata y directa de los objetos o fenómenos no es precisamente *la humeana*, sino la de impresionarse -*s'amuser*- admirarse, sorprenderse e, incluso, divertirse ante los "prodigios de la naturaleza". Esto es lo más inmediata, directa y naturalmente *sentido*. Jugando metafóricamente con las palabras, como es habitual en este autor, nos dice: el conocimiento sensible no es objetivo, no puede serlo, porque compromete lo más subjetivo del hombre, su sensibilidad <sup>48</sup>. En el caso del alquimista ve Bachelard que el acceso científico al problema de la transformación de las sustancias no está interferido por la ausencia de experimentación, sino por el especial tipo de atadura que crean los símbolos mágicos, religiosos, morales, a los que adhiere el alquimista. Esta adhesión tan profunda como oscura es lo que hay de más natural e inmediato en su relación con estos fenómenos de la naturaleza.

Pero la tesis bachelardiana no es sólo que el análisis de la relación natural humana con la naturaleza no revela transparencia, sino que *obstaculiza* la investigación propiamente científica. Si, en lugar de postular a priori la transparencia, miramos el efectivo comportamiento humano desde la tesis de los obstáculos comprenderemos -cosa que no puede hacerse desde la tesis alternativa- por qué los investigadores precientíficos se equivocaron "con tanto esfuerzo y constancia", porque los alumnos retienen todos me-

(48) (1938), pg. 15.



nos lo esencial, por qué el lego no comprende las leyes científicas más elementales.

¿Por qué? Porque para acceder a la perspectiva científica de la realidad se necesita *violentar* todo lo que es más natural en nuestra relación con la naturaleza. La perspectiva científica acerca de la realidad, en opinión de Bachelard, lejos de contar con -originarse o fundarse- en la claridad natural “se forma *contra* la naturaleza, contra lo que es, en nosotros y fuera de nosotros, impulso y entrenamiento natural, contra el hecho coloreado y diverso”. La investigación es científica cuando, como ha sucedido en física, afirma este autor, se reconoce que “en nosotros, como fuera de nosotros, comprendemos la naturaleza resistiéndole”. Por ello, en su opinión, “la única intuición legítima es la intuición de una inhibición”<sup>49</sup>.

Así pretende Bachelard desposeer al yo cartesiano de su claridad natural. “El yo sin preparación, afirma, no podría ser el centro de la fenomenología científica y su preparación es una verdadera conversión por la cual deben ser *destruidos* los intereses inmediatos, tanto los que vienen -tan insidiosos- del sujeto, como los que vienen -tan insitadores- del objeto mismo”. Lo inmediato es, para este autor, lo que es “necesario barrer inmediatamente” para acceder a la perspectiva científica de la realidad.

Prohibir, inhibir, destruir, son los términos con los que Bachelard alude a lo que es necesario hacer para acceder a la perspectiva científica de la realidad. Es esta la parte de su tesis que más enfáticamente defiende este autor, aquella por la cual estos análisis ocupan un lugar tan importante en su obra. Y esta parte de la tesis afirma que la perspectiva científica de la realidad exige como condición suya de posibilidad una ruptura con la relación natural, directa e inmediata con la naturaleza, a eso se refiere su famosa expresión: *ruptura epistemológica*<sup>50</sup>.

Así la tesis bachelardiana de los obstáculos pretende, por una parte, argumentar contra el postulado fundamental de la epistemología clásica moderna, el de la transparencia. Pero la verdadera relevancia que él otorga a este tópico no está tanto en este resultado cuanto en la pretensión de que allí donde se postuló transparencia se encuentran *obstáculos* para la investigación científica. Esta otra parte de sus tesis pretende que la transición de la experiencia común e inmediata a la experiencia científica, del sentido común al conocimiento científico es de naturaleza discontinua, pretende,

(49) Id. pg. 23.

(50) Este sentido de la conocida expresión bachelardiana es una interpretación que sostengo a diferencia de la que generalmente se le ha otorgado como precursora de las teorías discontinuas del progreso científico -en particular en el sentido de revoluciones científicas al estilo kuhniano. Esta última interpretación puede encontrarse en HACKING, (1981), CHALMERS, (1976) BRYNUM, BROWNE y PORTER (1983).

por tanto, refutar la clásica y acrítica pretensión de continuidad entre sentido común y conocimiento científico.

Es precisamente esta parte de sus tesis lo que es el corazón de su argumentación cuando Bachelard vuelve a ella en sus últimas obras, a saber; su pretensión de discontinuidad en la relación entre sentido común y conocimiento científico, de la necesaria ruptura en que descansa este último respecto del primero. Bachelard afirma ahora que esta tesis es muy difícil de aceptar porque está encubierta por tres razones, a saber: por la visión acumulativa -continuista, dice- de la historia de la ciencia, por la necesidad pedagógica de la literatura científica y por la visión igualmente continuista de la historia del lenguaje -del significado de las palabras.

Pero tampoco en estas últimas obras podemos encontrar una argumentación explícita y desarrollada de su tesis. También aquí lo que encontramos son ejemplos. Ejemplos que pretenden establecer que en la historia efectiva de la investigación de distintas regiones de experiencia no ha habido efectiva continuidad; que la historia continua a partir del sentido común ha dado como resultado teorías pseudocientíficas; que la investigación científica ni siquiera conserva lo que en esas regiones aparecen como fenómenos más relevantes desde el punto de vista del sentido común y de lo inmediatamente dado y que, finalmente, la dificultad del acceso a la perspectiva científica es proporcional a la fuerza de la impresión causada por tales fenómenos.

Como he dicho, Bachelard advierte que la tesis de la discontinuidad entre sentido común y conocimiento científico aparece a la tradición epistemológica como una "simple paradoja" y ello debido a que la misma está encubierta. Lamentablemente Bachelard no hace más que mencionar este hecho así como sus presuntas causas. Considera en primer lugar como causa del presunto encubrimiento la visión acumulativa de la historia de la ciencia. Para apoyar la visión continuista, nos dice, se evoca la continuidad de la historia de la ciencia. Sucede con ésta, que, como se hace un relato continuo de los acontecimientos "se da insensiblemente a toda la historia de la ciencia la unidad y continuidad de un libro" <sup>51</sup>. A los "continuistas", afirma Bachelard, "les gusta reflexionar sobre los orígenes... Los progresos fueron al principio lentos, demasiado lentos. Cuanto más lentos son, más continuos parecen". Abordando la historia con esta perspectiva se cree tener la *certeza definitiva* de que la ciencia *sale lentamente* del saber común. "En resumen, afirma, el axioma epistemológico de los continuistas es este: puesto que los comienzos fueron lentos, los progresos fueron continuos. El filósofo no va más allá" <sup>52</sup>.

(51) (1953), pg. 209.

(52) Id., pg. 210.

El filósofo parte de este axioma y no de los momentos de efectivas discontinuidades, como, por ejemplo, el de los grandes descubrimientos. En esos momentos -menciona como ejemplos el descubrimiento de la radioactividad artificial y la memoria de London y Heitler, de 1927, sobre la molécula de hidrógeno<sup>53</sup> -“el descubrimiento tiene una pluralidad tan grande de consecuencias”, transforma de tal manera el sector de la ciencia al que afecta, que trazar con él una línea continua es “hacer un trazo demasiado grosero”<sup>54</sup>. Pero los mismos descubrimientos son insertados en una historia continua en la que aparecen como producto de “una masa de trabajadores anónimos”, como producto de un conjunto de “influencias” a las que se las hace remontar a los más lejanos orígenes, “se las hacen atravesar los continentes y los siglos” en una línea tan continua que el descubrimiento resulta haber estado “en el aire” cuando por fin alguien acierta a reconocerlo<sup>55</sup>.

La presunta continuidad entre sentido común y conocimiento científico se justifica, por otra parte, en un rasgo de la literatura científica: su necesidad pedagógica. La preocupación pedagógica, afirma este autor, “trabaja para mantenerla, considera una obligación reforzarla”. “Del *bon sens* se quiere hacer salir lentamente, dulcemente los rudimentos del saber científico. Repugna violentar al sentido común”<sup>56</sup>.

Finalmente, la visión acumulativa del lenguaje es la última causa que este autor menciona como encubridora de la verdadera relación entre sentido común y conocimiento científico. Pero el lenguaje de la ciencia, pretende este autor, está en “estado de revolución semántica permanente”. Y este hecho es encubierto por la continuidad de las palabras a pesar de la variación de su significado. En el lenguaje científico, pretende Bachelard, aparecen muchas palabras que están “implícitamente” entre comillas, términos recogidos del lenguaje común o de etapas anteriores de la investigación, pero cuyo significado ha variado radicalmente. Si esas comillas aparecieran explícitamente funcionarían como el signo de que se ha operado esa variación de significado, como el signo, dice, “de una ruptura, de una discontinuidad en la historia del su significado”- ejemplifica con el término “temperatura” usado en el modelo de núcleo atómico llamado “gota de agua”, en este uso el término no tiene el significado clásico y, a fortiori, menos aún, el significado común<sup>57</sup>.

Entonces, la reconstrucción acumulativa de la historia de la ciencia,

(53) Id., pg. 210-11.

(54) Id., pg. 211.

(55) Id., pg. 212.

(56) Id., pg. 212.

(57) Id., pg. 216. Que el significado de “temperatura” en el modelo sea analógico, no afecta a la tesis bachelardiana que sostiene la variación radical del significado.

la preocupación pedagógica de la literatura científica y la continuidad de las palabras a pesar de la variación de su significado, son las causas de que la efectiva ruptura entre sentido común y conocimiento científico aparezca encubierta, la causa de que su postulación aparezca al epistemólogo clásico como una simple paradoja.

Pero qué hace este autor en defensa de la tesis misma. Como he dicho no construye una argumentación explícita para defenderla. Sólo presenta ejemplos en que la historia efectiva de la relación entre ambos ha sido discontinua, ejemplos en que la historia continua efectiva ha ido del sentido común a la pseudociencia, en fin, ejemplos en que la dificultad del progreso de la investigación ha sido proporcional al peso de la intervención del sentido común y la experiencia inmediata.

El primero de estos ejemplos se refiere a la historia de la técnica de la iluminación en lo que respecta a su dependencia de la investigación científica de la electricidad. La iluminación dependió, nos dice, de la combustión de sustancias, hasta el momento en que, con la lámpara eléctrica, pasa a depender de la no-combustión, es decir, de impedir que el filamento se queme. El conocimiento necesario para ello no resultó de un proceso de acumulación de conocimiento empírico respecto de las sustancias combustibles e incombustibles. Tampoco el conocimiento de la electricidad necesario para la producción de la lámpara es producto de una historia continua a partir del conocimiento común de los fenómenos eléctricos. La historia precientífica acerca de la electricidad nos presenta precisamente cual ha sido la historia continua a partir de uno de los fenómenos más -sino el más-relevante desde el punto de vista del sentido común: la chispa eléctrica. En efecto, puesto que la electricidad produce chispas no es otra cosa -nos cuenta la literatura precientífica- que fuego, es decir, parte de esta sustancia que se expande por todo el universo. Y esta teoría física que identifica la sustancia eléctrica con el fuego tiene su propia microfísica; explica cómo este fuego se aloja en los pequeños alveolos de la materia y cómo es liberado por el frotamiento <sup>58</sup>. Y esta es la teoría compatible con los fenómenos eléctricos tal como estos aparecen a la experiencia inmediata. De este fenómeno, ni de tal teoría, queda absolutamente nada en la efectiva investigación científica de esta región de la naturaleza.

En otro ejemplo, Bachelard advierte que la tesis de la ruptura resultará aceptable cuando se rechace la postulación de que todo conocimiento sea en última instancia reducible a datos de los sentidos. El ejemplo pretende mostrar la incompatibilidad de los datos sensoriales con la explicación física de la ordenación de los colores. Más aún, pretende, la teoría física no conserva siquiera el status físico del presunto hecho. En efecto, de la dispersión

(58) (1949), pgs. 105-8. Cita, entre otros, a BERTHOLON: *L'électricité des végétaux*.

de un rayo de luz por un “prisma de Newton” resulta una ordenación lineal de los colores que, en cuanto al orden de presentación, es exactamente la misma que la ordenación circular -a la que Bachelard llama “sensible”- que resulta desde el punto de vista de nuestras sensaciones y desde el cual es posible incluso dejar subsistir sólo los tres colores “fundamentales” -puesto que todos los demás pueden obtenerse a partir de estos. Pero de la ordenación circular resulta un “dato”: la proximidad rojo-violeta. En opinión de Bachelard el problema no es cómo explicar este dato empírico ausente en la ordenación lineal -que comienza mucho antes del rojo y continua mucho después del violeta- sino más bien el siguiente: qué puede dar una teoría compatible con la ordenación circular, que tome a esta como más *real y concreta*. Tal teoría ha existido, afirma este autor, se trata de la pseudofísica de Goethe. Por otra parte considerar la proximidad rojo-violeta como dato relevante hubiera significado que “uno de los más grandes descubrimientos de todos los siglos... fuera inadmisibles”. La investigación científica no tiene que conservar lo que aparece como fenómeno fundamental para el sentido común, concluye el ejemplo Bachelard, en este caso *no puede* conservar siquiera su status de hecho físico. Para el sentido común, para el conocimiento sensible, afirma finalmente Bachelard, la pregunta relevante es: ¿por qué el violeta toca el rojo? Pero esta es una pregunta que debe contestar el biólogo o el psicólogo, no el físico <sup>59</sup>.

Otro caso propuesto por Bachelard es el de las *Memorias* de Lamarck que tienen por objeto refutar la química de Lavoissier. En opinión de Bachelard Lamarck pretende resolver el problema de la combustión con una hipótesis compatible con lo más inmediato, con el punto de vista fenoménico. En la teoría lamarckiana los distintos supuestos estados de la combustión corresponden a los distintos colores que va tomando la sustancia que se quema <sup>60</sup>. Lamarck presenta una *experiencia básica* de su teoría en los siguientes términos: “Presentad al fuego un papel blanco, veréis que a medida que el fuego calórico penetra en su sustancia, se insinuará entre sus principios, le alterará la ordenación y el estado de combinación y desenmascará gradualmente su fuego fijo; veréis, digo, -afirma Lamarck- ese papel, colorearse también gradualmente”. Y después de enumerar la aparición gradual de los colores concluye: “Pero todas esas moléculas llegan necesariamente cada una al color negro antes de quemarse, es decir, a un estado de descubrimiento completo del fuego fijo que contienen”<sup>61</sup>. El que tenga la paciencia de leer las interminables memorias de este investigador, agrega Bachelard por

(59) Id., pg. 113-6.

(60) (1953), pg. 217-9.

(61) Cita recogida de J.B. LAMARCK: *Memoires présentant les bases d'une nouvelle theorie Physique et Chimique*, París, An V, pg. 59.

su parte, tendrá la ocasión de reconocer “el peligro de promover la observación común al rango de experiencia científica”. La teoría de Lamarck pretende acceder a la realidad por uno de sus caracteres dominantes: el color. Es este ejemplo una ocasión para ver qué pocas posibilidades tiene la investigación científica de evolucionar por acumulación de observaciones “naturales”. Y para ver que tampoco se funda la investigación en ellas, porque, pretende Bachelard, a pesar de lo generalmente afirmado, la ciencia no vuelve a la naturaleza, transforma el hecho natural en científico <sup>62</sup>.

También comenta Bachelard la obra de Priestley: *Experiencias y observaciones sobre las distintas especies de aire* <sup>63</sup>. Esta obra muestra cómo un enorme trabajo experimental resulta científicamente infructuoso debido a su interpretación desde visiones cosmológicas compatibles con dos principios fundamentales del sentido común: la utilidad y el finalismo. El obstáculo fundamental en este caso, en opinión de este autor, es un juicio de valor que antepone Priestley como punto de partida: la diferencia entre aire “bueno” y aire viciado. Menciona Bachelard las experiencias en que el científico deja “viciar” el aire para luego arrojar menta y evaluar los resultados desde el punto de vista de lo *bueno* y lo *malo*. “El *bien* y el *mal*, agrega Bachelard, ligados a las sustancias... implican automáticamente visiones cosmológicas. Así, la compensación del vegetal respecto del animal en el *restablecimiento* del buen aire toma, para Priestley, una dignidad cósmica. La vida vegetal lucha contra todas las *malfaissances*, lucha contra todas las putrefacciones: los efluvios balsámicos están hechos *para* compensar los efluvios pútridos...”. “De todas las maneras posibles -cita Bachelard a Priestley- es necesario que el mal sea detenido en la naturaleza: todo aire *nocivo* debe ser *purificado*” <sup>64</sup>. Y agrega Bachelard: el conocimiento precientífico es utilitario; son los principios de utilidad y finalismo los que extravían la investigación experimental de Priestley <sup>65</sup>.

Finalmente comenta Bachelard el caso del “lento y confuso” descubrimiento del ozono. La narración que hace Bachelard de este caso desde el reconocimiento, en 1785, del hecho de que “el oxígeno se vuelve oloroso cuando se le somete a la acción repetida de la chispa eléctrica”, hasta su reconocimiento como sustancia específica, a mediados del siglo siguiente, muestra un proceso reiteradamente obstaculizado por la fuerza de la impre-

(62) El verdadero sentido de esta afirmación hay que entenderlo dentro de la teoría bachelardiana de la experiencia científica. Por ésta ha de entenderse en primer lugar fundamentalmente *no* observación, sino *experimentación*. Y esta última se practica en el laboratorio y no en la naturaleza y *consiste* no en observar sino en *manipular* la realidad.

(63) PRIESTLEY: *Expériences et observations sur différentes especes d'aires*, París, 1777, citas especialmente del t. II.

(64) PRIESTLEY, op. cit., T. I, pg. 345.

(65) (1949), pgs. 110-3.

sión -el fuerte olor de la sustancia-, por la relación con el olor después de los grandes *orages* de verano, por su relación con la electricidad -en primer lugar el misterio que rodea a esta sustancia y luego se pretende reconocer al lado del ozono el antiozono, sustancia "fantasma" que costó un gran trabajo desembarazarse de ella-, finalmente por su poder desinfectante- por lo cual se lo transformó en un desinfectante providencial, en una *vix medicatrix cosmica* y también en la causa (por exceso o defecto) de epidemias. Afirma Bachelard que se requeriría todo un libro para narrar la larga y difícil tarea de determinar la naturaleza y propiedades sólo de esta sustancia. En cualquier caso los pocos rasgos por él mostrados permiten mostrar el obstáculo fundamental en este proceso: "Desde un principio, afirma, esta sustancia tiene un peso cósmico demasiado grande: es el *olor* de la podredumbre. Además, su producción por la electricidad le confiere la importancia histórica de todo lo que toca ese fluído *misterioso*. Se está atento a todas sus propiedades sensibles. En esas condiciones será una larga y difícil tarea hacer volver al laboratorio a esa sustancia cósmica" <sup>66</sup>.

\*\*\*\*\*

Dado que Bachelard es un autor que filosofa en un estilo puramente intuitivo, que hace del uso metafórico -y aún ambiguo- su norma para el uso del lenguaje, he preferido en este artículo -más que presentar una cuidadosa reconstrucción de su argumentación- presentar sus ideas preservando la forma que tienen en el original, a saber: cuidando más la presentación de ejemplos en los que apoya sus ideas que la argumentación en las que éstas son presentadas.

Bachelard escribe contemporáneamente a los filósofos que dieron a la filosofía lo que se llamó su "giro lingüístico". De él es seguramente deudora la tan sana y meritoria exigencia de claridad y precisión que caracteriza a la Filosofía de la Ciencia desde sus orígenes. Debido a esta exigencia esta disciplina se construye con un estilo filosófico desde el cual la obra bachelardiana aparece casi ininteligible. Este hecho, sin embargo, no resta en absoluto mérito a la profundidad y originalidad de las instituciones de este ambiguo filósofo. Bachelard pretende que una de las primeras y fundamentales tareas de la teoría de la ciencia es la crítica de ciertas postulaciones fundamentales de la epistemología clásica. Una de ellas es precisamente el tópico expuesto en este artículo. Y en este tópico, la Filosofía de la Ciencia contemporánea a Bachelard sostiene la postulación de la transparencia -bajo la forma de la doctrina de la significación cognoscitiva, que exigía la reductibi-

lidad del significado empírico a los datos sensoriales.

Mi interpretación de la teoría bachelardiana de los obstáculos y la ruptura como una precoz y original crítica a este tópico la he defendido en otro lugar <sup>67</sup>. Es debido al mencionado carácter del estilo bachelardiano que he preferido aquí no centrar el artículo en la argumentación sino en la presentación de sus ideas lo más próximas a su forma original. No pretendo defender que este autor las argumente y justifique satisfactoriamente. Para esta idea suya -como para otras muy interesantes- no puede defenderse otro status que el de una intuición. Al presentarla no ha sido mi intención transformar la intuición en una teoría explícita sino reconstruirla como tal intuición.

Resumiéndola por última vez esta intuición pretende que la concepción del pensamiento o razón humanos en términos de una capacidad *natural* de ser un *espejo* de la naturaleza es una hipótesis que puede confrontarse con los hechos. Que lo que estos hechos muestran es que, allí donde se postuló la transparencia, se encuentran los obstáculos que hicieron tan ardua la conquista de la perspectiva científica acerca de la realidad, los que explican el abismo entre el lego y el científico -abismo que precisamente Kuhn remonta a la adquisición del primer paradigma en cada campo científico <sup>68</sup>. Pero he pretendido mostrar que la intuición bachelardiana no pretende tan sólo refutar la postulación clásica. A pesar de haber presentado a todo lo largo de su (1938) material para apoyar su tesis Bachelard considera necesario volver a ella en sus últimas obras. Y lo hace precisamente para insistir en que lo más importante de su tesis es la exigencia de una discontinuidad entre la relación natural e inmediata con la naturaleza y la científica, entre el sentido común y el conocimiento científico. Este último, sostengo, es el verdadero significado de su conocida expresión *ruptura epistemológica*.

Es interesante preguntarse por qué Bachelard considera tan importante centrar la defensa de su tesis en la necesidad de esta ruptura. Puede decirse, en primer lugar, que sin esta exigencia su teoría de los obstáculos perdería su ingrediente realmente novedoso. En efecto, la afirmación de que ha habido obstáculos tanto en el origen cuanto en el progreso ulterior del conocimiento científico, no es ninguna novedad. Lo novedoso de la tesis bachelardiana es que estos obstáculos están allí precisamente donde se postuló la transparencia. Sin la exigencia de ruptura, la eliminación de los obstáculos sería un proceso continuo del tipo al que Rorty metafóricamente y muy agudamente llamó "limpieza del espejo". Pero la verdadera importancia de la necesidad de esta exigencia de ruptura está en que ella es una pieza clave de uno de los motores de *toda* la obra epistemológica de este autor:

(67) AMBROGI, A.: *El realismo epistemológico en la obra de G.B.*, Tesis doctoral no editada.

(68) KUHN, T.: (1962), cap II.



su crítica al realismo clásico. Según esta crítica la postulación de la transparencia es un ingrediente fundamental del realismo clásico porque aparece como una exigencia de la teoría de la verdad como correspondencia y ésta es el corazón del realismo clásico -así como de la mayor parte de las formas más recientes de realismo. Así, la tesis de la ruptura aparece, según mi interpretación, como una pieza fundamental de la crítica de este autor al realismo. Bachelard no hace, en última instancia, más que sugerirla. Por mi parte subrayo que es una intuición cuya profundidad y alcance la hace merecedora de ser recogida como una hipótesis de trabajo que podría aportar resultados sorprendentes.

La tesis de la relevancia del sentido común para el conocimiento científico y para la defensa del realismo es tan socorrida como acríticamente sostenida. Por ejemplo, es fundamental en la argumentación popperiana a favor del realismo: sea cuando la afirma explícitamente en su (1972 -cap. 2-) sea cuando la supone implícitamente (1982 -Introducción-). Por ejemplo, también, es supuesta con increíble ingenuidad por Bunge, cuando, en su (1985 -pág.41-), afirma que sólo los filósofos dudan del realismo, mientras que para el sentido común el que dude de él es objeto de desprecio o de atención psiquiátrica. Entonces, en primer lugar, si esta tesis juega un papel tan importante en la defensa del realismo debe exigirse que sea explícitamente presentada y justificada. En segundo lugar, Popper recomienda que cuando se trata de revisar críticamente alguna hipótesis, idea o teoría -como es el caso de lo que pretenden él mismo y Bunge con respecto al realismo- es recomendable dudar de lo que parece más inocuo de la tesis. Popper ejemplifica con la modificación einsteniana de la simultaneidad (1959). Tal podría ser el caso de la relevancia del sentido común para la perspectiva científica de la realidad y para la defensa misma del realismo.

Y esto es precisamente lo que parece estar implicado en la tesis objeto de este artículo: esta tesis atacaría el corazón mismo del realismo. En mi reconstrucción de la crítica bachelardiana al realismo, esta tesis aparece como alternativa a la de transparencia. Esta última no sólo ha estado implicada en el realismo sino que ha sido necesaria para él: es exigida por la teoría de la verdad como correspondencia. Y ésta última ha sido -y continúa siendo- el corazón del realismo.

El realismo parece ser una filosofía consustancial con la cultura occidental. Bachelard dice que, con toda justicia -justicia que no le hace ningún honor- el realismo puede ser considerada la única filosofía innata. Quizás por ello ha dicho Bunge apocalípticamente: "racionalidad y realismo o fin de la civilización o aún de la humanidad" (1985, pg. 11). La intuición bachelardiana respecto de esta filosofía sugiere la necesidad -más que de su defensa a ultranza- de revisión de los postulados más aparentemente inocuos sobre los que descansa. Esto es lo que explica la importancia que para este autor tiene la teoría de la ruptura.

## BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, G. (1938): *La Formation de l'esprit scientifique*, París, Vrin. Citado por la edición 1975.
- BACHELARD, G. (1949): *Le Rationalisme Appliqué*, París, Presses Universitaire de France. Citado por la edición 1970.
- BACHELARD, G. (1951a): *L'activité Rationalista de la Physique Contemporaine*, París, P. U. F.
- BACHELARD, G. (1951b): "L'actualité de l'histoire des sciences", *Editions du Palais de la Découverte*, París, citado por la reimpresión en *L'Engagement Rationaliste*, Paris, P. U. F., 1972.
- BACHELARD, G. (1953): *Le Materialisme Rationnel*, Paris, P. U. F.
- BUNGE, M. (1985): *Racionalidad y Realismo*, Madrid, Alianza.
- BYNUM, BROWNE y PORTER (eds.) (1983): *Dictionary of the History of Science*, London, MacMillan Press.
- CHALMERS, A. (1976): *What Is this thing called Science?*, University of Queensland Press.
- DESCARTES, R. (1637): *Discours de la Methode*.
- HACKING, I. (ed.) (1982): *Scientific Revolutions*, Oxford, O. U. P.
- HUME, D. (1748): *Philosophical Essays concerning Human Understanding*. London, Millan.
- KUHN, T. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., University of Chicago Press.
- POPPER, K. (1959): *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson.
- POPPER, K. (1972): *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- POPPER, K. (1982): *Realismo y el Objetivo de la Ciencia*, Madrid, Tecnos.
- RORTY, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton U. P.

# LA NIHILIDAD ONTOLOGICA: PROPUESTA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFIA DE ZUBIRI

Monserrat Bartolomé Luises

La filosofía de Zubiri pende de su conceptualización de la relación del hombre con la realidad. Realidad y Hombre se fundamentan bajo el presupuesto zubiriano de "*Nihilidad Ontológica*".

El hombre, para poder ser hombre, tiene que estar haciéndose en la realidad y en este hacer se encuentra con que tiene que actuar con las cosas reales que se presentan como vehículo de la realidad misma. El hombre se hace en la realidad, en su enfrentamiento con ella; por tanto, vive de ella. "*Sin cosas, pues, el hombre no sería nada. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va implícita la realidad de las cosas*"<sup>1</sup>.

El hombre se encuentra instalado en la realidad y de ella parte inevitablemente; en este sentido, puede decirse que la realidad nos posee. Esta realidad le es dada al hombre a través de las cosas reales y del tipo de realidad de cada una. Por eso dice Zubiri que el hombre "*está entre cosas y con cosas pero donde el hombre está es en la realidad*"<sup>2</sup>.

Nos encontramos en la realidad en cuanto tal, la cual se nos ofrece en vinculación a las cosas y éstas posibilitan al hombre su propia realización. Y es que el hombre, para no comenzar su vida desde cero, tiene que apoyarse en la realidad que le es dada; no puede formalizarse su situación sino es reconociéndose en la realidad, reconociéndose insertado en ella.

Por consiguiente, el hecho de que no podría haber hombres sin cosas -aunque sí cosas sin hombres- es lo que Zubiri denomina "*Nihilidad Ontológica*". Antes de toda operación humana con sentido, el hombre debe estar ya en situación de arraigo integral en la realidad.

(1) ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. 8ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 365.

El problema del la necesidad del hombre de una fuerza para estar haciéndose nos trasladaría a la radicalidad de la nihilidad ontológica y supondría el tratamiento de la problemática "Hombre y Dios". Cuestión que aquí no nos ocupa, pero que consideramos necesario demarcar frente a la mera nihilidad ontológica. Cfr. ib., p. 371.

(2) ZUBIRI, X.: "la dimensión histórica del ser humano", *Realitas I, Moneda y Crédito*, Madrid, 1974, p. 20.

## 1. LA REALIDAD

El objeto de la filosofía de Zubiri es la realidad, la cual se ha de anclar dentro de un ámbito intramundano. Es decir, el pensamiento zubiriano versa sobre la realidad intrahumana.

Para Zubiri, lo real está constituido por ciertas notas. El concepto nota designa de forma unitaria dos momentos de la cosa. Por una parte, la nota pertenece a la cosa; por otra, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Pues bien, la realidad de algo consiste en que estas notas pertenecen a la cosa "de suyo". *"Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee"* <sup>3</sup>. Es más, el hombre puede conocer la realidad gracias a la actuación de ella.

Realidad es formalmente siempre y sólo el "de suyo". Realidad es la cosa como algo "de suyo", como algo "en propio", en el sentido de que todo lo que la cosa es y tiene, lo es y lo tiene en propiedad suya.

Las cosas reales poseen multitud de notas, pero esta multitud tiene una unidad intrínseca que es, asimismo, sistemática. Es decir, toda nota es en la cosa real una "nota de" todas las demás. *"La glucosa tiene una realidad propia, pero en cuanto está en mi organismo es 'glucosa-de' este sistema que llamamos organismo"* <sup>4</sup>. El "de" es el que expresa la unidad de las notas y la unidad es la que constituye el sistema. Incluso este "de" determina la posición de cada nota dentro del sistema; es decir, cada nota tiene un modo propio de ser respecto "de" todas las demás notas. La realidad primaria y última de una cosa consiste en ser un sistema de notas estructuradas, esto es, de notas en que cada una es realmente una "nota de" <sup>5</sup>.

Las notas de una cosa real pueden ser de dos tipos. En primer lugar, están las notas que Zubiri llama adventicias y que se deben a la actuación de unas cosas sobre otras. En segundo lugar, las notas que pertenecen a la cosa por lo que ella es ya "de suyo". *"A todas estas notas que forman parte de lo que vulgarmente se llama la índole de una cosa, llamaré notas de tipo constitucional, a diferencia de las otras que son notas de tipo adventicio"* <sup>6</sup>. Estas notas constitucionales constituyen a la cosa "sus" notas y este carácter de "su" es lo que constituye el modo propio de como esta cosa es "una". Por tanto, la unidad está modalizada en cada cosa. Zubiri llama constitución a este modo según el cual cada cosa es una. Para él, todas las notas de un sistema son constitucionales; y el sistema de notas, debido a este carácter constitucional de cada nota, posee el carácter de sufi-

(3) ZUBIRI, X.: *Sobre la Esencia*, 4ª ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972, p. 108. Cfr. *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 81 y 339.

(4) ZUBIRI, X.: *El Hombre y Dios*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 19-20.

(5) en *Naturaleza, Historia, Dios*. pp. 85-6, Zubiri trata este tema desde el concepto de colegir: "Ahora bien: el pensamiento humano no puede conocer lo que la cosa es sino 'coligiendo', esto es, refiriendo cada nota a un conjunto de notas, sea para mantenerlas, sea para unir las".

(6) *Sobre la Esencia*, p. 141.

ciencia constitucional <sup>7</sup>. La constitución es la estructura de la cosa, y esta estructura es algo físico y estrictamente individual; individual en sí misma y por sí misma.

Pues bien, este sistema real, en el que las notas poseen suficiencia constitucional, tiene un carácter autónomo en la línea de la constitución misma: la sustantividad. Ahora bien, no debemos confundir la sustantividad zubiriana con la sustancialidad aristotélica <sup>8</sup>. Las cosas reales son sistemas sustantivos y no sujetos sustanciales. Por ejemplo, en el organismo como sistema nos encontramos con que hay una única sustantividad que es propia de él. Sus sustancias tienen su sustancialidad propia. Sin embargo, por ejemplo, la glucosa cuando está ingerida en el organismo conserva su sustancialidad pero pierde su sustantividad y se convierte en "nota de" el sistema orgánico. La sustancialidad es el carácter en virtud del cual brotan o energen de la realidad determinadas notas o propiedades -activas o pasivas-, que de una forma u otra le son inherentes; precisamente por ello, son sujetos. La sustantividad, sin embargo, es suficiencia en el orden constitucional, la estructura formal de la unidad constitucional. La sustantividad es el sistema de notas cíclicamente clausuradas, en el que las notas se determinan posicionalmente entre sí, es decir, según la posición que ocupan dentro del sistema total <sup>9</sup>.

Entre las notas constitucionales nos encontramos con dos tipos de las mismas. Hay algunas que están fundadas en otras. Sin embargo, hay otras que son infundadas, en virtud de lo cual reposan sobre sí mismas. *"Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas. Pues bien, a estas notas constitutivas es a lo que llamo formalmente esenciales"* <sup>10</sup>. Estas notas constituyen el subsistema radical de la sustantividad, son su esencia. La esencia es el principio estructural de la sustantividad, el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus notas constitucionales y adventicias.

En definitiva, las cosas reales se nos presentan a través de sus notas y estas notas pueden ser adventicias o sobreañadidas, constitucionales y constitutivas.

Las notas, por el hecho de ser reales, no son simplemente de tal o cual contenido, sino que también constituyen una forma de realidad. Así, las notas que posee un ser vivo se reducen a elementos físico-químicos; pero el ser vivo tiene una forma de realidad propia, la cual es distinta de la que pueda tener un astro o una piedra. Además, gracias a esta forma de realidad, el sistema pertenece a la realidad de un modo propio: el modo de

(7) Cfr. ib., p. 191.

(8) Cfr. ib., pp. 91-2.

(9) Entre la sustancialidad y la sustantividad, para Zubiri cabe la posibilidad de una sustancia insustantiva: "todos los elementos de un compuesto mientras forman parte de él están en este caso". Ib., p. 161.

(10) Ib., p. 193.

implantación en la realidad. Por ejemplo, la persona constituye un modo de estar implantado en la realidad que es distinto del modo como pueda estarlo una piedra o un perro. En definitiva, estamos hablando de los dos planos en que se mueve la filosofía de Zubiri: el de la talidad y el de la transcendentalidad. La talidad es aquello según lo cual la cosa real es esto y no lo otro, la manera de estar construida la cosa real como "tal". Mientras que la transcendentalidad sería el orden de la realidad en cuanto realidad, el orden de las cosas reales en cuanto reales, como algo "de suyo". En esta línea, la realidad posee unas ciertas propiedades determinadas por la talidad de lo real. Entonces, el orden transcendental, desde esta determinación,

constituye una función trascendental y las propiedades así determinadas constituyen una estricta estructura transcendental. *"La función transcendental consiste en la determinación, por el contenido de la cosa, del modo de realidad como momento de la realidad en cuanto realidad"*<sup>11</sup>. Es decir, lo transcendental -lo real en tanto que real- está determinado por el contenido talitativo de lo que es real: es la función transcendental desde la que se articulan ambos momentos. Por lo tanto; por una parte, tenemos un enfrentamiento directo con la realidad, es decir, el momento talitativo que recoge las notas que hacen que una determinada realidad sea tal realidad; por otra, un nivel transcendental por el que una realidad sólo es "tal" porque precisamente es realidad sin más. Se trata de una misma realidad considerada bajo dos aspectos complementarios<sup>12</sup>.

El momento transcendental, que Zubiri también llama momento de realidad, hace que toda cosa real sea "más" de lo que es por el contenido de sus notas. En cada cosa real, el momento transcendental es un momento abierto, en virtud de lo cual es "más" que las notas. Se trata, en definitiva, de la apertura de lo real. Por tanto, la realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo y la transcendentalidad un momento físico de comunicación. *"Ante todo, lo real es abierto en cuanto realidad, y es por tanto constitutivamente y formalmente respectivo"*<sup>13</sup>.

Efectivamente, en su momento talitativo y en su momento de realidad, todo lo real es intrínseca y formalmente respectivo. Es la respectividad de lo real. Por la respectividad cada cosa real remite a otra, pero para ello cada cosa real tiene que ser constitutivamente abierta. Por ello, lo real, para poder ser lo que realmente es, está constituido en esa apertura por la cual la forma y modo de realidad son "suyos", de ella. Entonces, la cosa real tiene una forma y un modo de realidad que están fundados en apertura. Precisamente, la respectividad es el fundamento de la "suidad" de lo real. Tanto la apertura como la respectividad de lo real afectan a los dos

(11) ELLACURIA, I.: "El espacio", *Realitas* I, Madrid, 1974, p. 498.

(12) Cfr. PINTOR-RAMOS, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 2ª ed., Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 105-6. En esta línea, Pintor-Ramos habla de las filosofías segundas (realidades concretas) como camino a la filosofía primera (la realidad en cuanto tal).

(13) ZUBIRI, X.: *Inteligencia y Razón*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 72.

momentos de talidad y de realidad. Y el resultado de todo ello es que toda cosa real está abierta hacia otras cosas reales, y cada forma y modo de realidad está abierto a otros modos y formas de realidad.

La respectividad es un momento de lo real en cuanto real. No es una relación, sino que es el momento pre-relacional y constitutivo de aquello que es respectivo. "*La cosa no 'está' en respectividad con otras sino que 'es' constitutivamente respectiva*" <sup>14</sup>. Esta respectividad puede ser externa y, entonces, se trata de la respectividad de dos o varias realidades sustantivas y es cuando tenemos lo que Zubiri llama mundo. Pero también puede ser interna y es cuando se trata de las notas internas a una misma realidad sustantiva; entonces, tenemos la versión intrínseca de una nota a las demás

Zubiri distingue entre mundo y cosmos. "*Es mundo la unidad de todas las cosas reales 'en y por' su mero carácter de realidad, como contrastante al contenido determinado de aquellas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de su contenido, esto es, por lo que ellas son, constituiría un 'cosmos'*" <sup>15</sup>. Puede haber muchos cosmos; pero el mundo es siempre uno y es, en definitiva, el sistema de todas las cosas reales. Y es más, aunque solamente hubiera una cosa real, ésta sería intrínseca y formalmente respectiva en y por sí misma y lo sería cósmica y mundanalmente.

Así pues, partiendo de la cosa real ya constituida, la respectividad es formalmente la suidad y la mundanidad mismas, intrínseca y unitariamente tomadas.

Las cosas reales, además de notas y propiedades, tienen actualidad. Toda cosa real, en virtud de su respectividad, está presente en el mundo. La actualidad, para Zubiri, consiste precisamente en este estar presente. Tenemos que distinguir, siguiendo a Zubiri, actuidad de actualidad. La actuidad es el carácter de acto que tiene algo (se entiende por acto lo opuesto a potencia, es decir, la plenitud del ser en que el acto consiste). En nuestro lenguaje corriente decimos que los virus, por ejemplo, tienen hoy mucha actualidad y que carecían de ella hace un siglo, aunque fueran entonces realidades en acto; es decir, una realidad puede tener y adquirir nuevas y diversas actualidades sin cambiar las notas de su actuidad. En este preciso sentido, la actualidad envuelve un momento de presentidad y no coincide con la actuidad. La actualidad consiste precisamente en el estar presente en cuanto estar en orden a la presencia.

Así pues, la actuidad es el carácter de acto de algo. "*Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro*" <sup>16</sup>. La actualidad, en cambio, es carácter de algo que es actual. "*Los virus tenían actuidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían*" <sup>17</sup>. Ahora bien, la actualidad

(14) *Sobre la Esencia*, p. 292.

(15) *Ib.*, pp. 203-4.

(16) ZUBIRI, X.: *Inteligencia Sentiente*. 2ª ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 13.

(17) *Ib.*

no es sólo algo extrínseco a la actuidad de lo real, como ocurre en el caso de los virus; sino que también puede ser algo intrínseco a las cosas reales, por ejemplo, cuando una persona se hace presente en alguna parte, este estar presente de lo real es desde sí mismo. Pero la actualidad no sólo puede ser extrínseca e intrínseca, sino que hay otro tipo de actualidad que concierne al momento de realidad de la cosa misma y no a las notas. Es decir, todo lo real es actual no sólo desde sí mismo -como lo es según las notas-, sino que es actual en sí mismo; esto es, es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente. Y precisamente esta actualidad de lo real en cuando real es lo que constituye intrínseca y formalmente el ser. Para Zubiri, el ser se funda en la realidad, es la actualización de esa realidad en el mundo; por tanto, el ser es de la realidad, la presupone y en esto consiste su ulterioridad, su actualidad. El ser es estar presente en el mundo en cuanto estar. *“Estar en respectividad con las demás cosas reales, esto es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser”*<sup>18</sup>.

En virtud de su respectividad, todo lo real es real en función de otras cosas reales. Se trata de la funcionalidad de lo real, la cual no tiene que ser forzosamente causalidad, sino que ésta es un modo de funcionalidad (la mera sucesión sería también otro modo). Pero lo real no solamente es función de lo que son otras cosas reales según su talidad, sino que también depende de otras realidades por su momento de realidad, ya que éste es intrínseco y formalmente respectivo.

Finalmente, hemos dicho que real significa “de suyo”. Pero este “de suyo” tiene tres momentos formales distintos. En primer lugar, el momento según el cual la cosa es lo que es “de suyo” en y por sí misma como es. Es lo que Zubiri llama nuda realidad. En segundo lugar, el “de suyo” tiene el momento según el cual decimos que tal o cual cosa ocurre, o debe ocurrir por la fuerza de las cosas. Zubiri llama a este momento la forzosidad de que la cosa sea así “de suyo”, forzosidad que compete a lo real, al “de suyo” mismo. En tercer lugar, el “de suyo” tiene el llamado momento de poderosidad. Vimos que la realidad de lo real es “más” que su contenido talitativo. Pues bien, el “más” tiene el significado de que la realidad domina sobre su contenido. Precisamente, esta dominancia es lo propio de la poderosidad. Cada uno de estos tres momentos -nuda realidad, forzosidad y poderosidad- es tangente a los otros dos. Los tres caracteres competen a toda concepción de lo real en cualquier nivel histórico que se la considere<sup>19</sup>.

## 2. EL HOMBRE

El hombre, como toda realidad, es un sistema de notas. Este sistema de notas lo podemos reunir en tres grupos. Ante todo, el hombre posee un conjunto de notas en virtud de las cuales decimos que está vivo: es la vida. Autoposeerse es lo formalmente constitutivo de un viviente. *“Vivir*

(18) *Sobre la Esencia*, p. 438.

(19) Cfr. ib., pp. 514-5.



es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse”<sup>20</sup>. En segundo lugar, el hombre siente, está animado, es un viviente animal. Es la llamada función del sentir. Sentir es, para Zubiri, tener impresiones. Ahora bien, en tercer lugar, el hombre, además de tener vida y capacidad para sentir (notas que también posee el animal), tiene una tercera nota y esta nota es la inteligencia. La inteligencia humana es la facultad de lo real, la facultad del “de suyo”. Y esta facultad tiene una precisa estructura.

Primeramente, Zubiri distingue entre potencia y facultad<sup>21</sup>. Por el mero hecho de ser potencia, no toda potencia es facultad. *“La inteligencia es la potencia de enfrentarse con las cosas como realidades, pero no es facultad. Para ser facultad ha de estar intrínsecamente en unidad con el sentir. Por tanto, en tanto que facultad compuesta intrínseca y estructuralmente de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir”*<sup>22</sup>. El hombre tiene la facultad de la inteligencia sentiente en la que siente la realidad realmente en forma de impresión.

Sin embargo y, por otra parte, la facultad de inteligencia sentiente es facultad de las estructuras que constituyen la realidad humana. por lo que es preciso considerar los tres estratos de todo ser vivo. Zubiri distingue tres estratos.

En primer lugar, el estrato más visible, el de la ejecución de los actos vitales. El viviente ejecuta acciones hallándose “entre” cosas externas e internas al mismo viviente. Este “entre” tiene dos caracteres: colocación y situación. El viviente se halla colocado y situado entre las cosas, por lo que vive en un proceso vital.

En segundo lugar, en todo viviente hay un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo que está por bajo del proceso vital. Este modo primario es la habitud, el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital. *“En efecto, por su habitud, por su modo de habérselas con las cosas, éstas ‘quedan’ para el viviente en cierto respecto formal: es la formalidad”*<sup>23</sup>. Al comparar todos los vivientes entre sí, descubrimos tres hábitos radicales y, respectivamente, tres formalidades distintas en que quedan las cosas: en la habitud de vegetar, las cosas quedan como tróficas (trófemas); en la habitud de sentir, las cosas quedan como estímulos y en la habitud de inteligir, las cosas quedan como realidades.

Sin embargo, para Zubiri, la habitud es algo intermedio entre las acciones (primer estrato) y las estructuras (tercer estrato). El análisis de los hechos se encuentra en las acciones y en las hábitos tomadas en y por sí mismas; pero, a su vez, estas hábitos llevan a algo que es término de una conceptualización estructural y que, por tanto, ya no es un hecho.

De lo anterior, podemos deducir que las estructuras -cada animal

(20) *El Hombre y Dios*, p. 31.

(21) A propósito de esta distinción, creemos que es interesante recordar que Zubiri distingue tres tipos de poder: poder como potencia, como facultad y como capacidad. Cfr. “La dimensión histórica del ser humano”, pp. 45-8.

(22) *El hombre y Dios*, p. 37.

(23) *Inteligencia Sentiente*, p. 93.

tiene las suyas propias- determinan la habitud y en cuanto tal constituyen lo que Zubiri denomina potencias y facultades.

El animal, gracias a sus estructuras, determina la habitud estimúllica, en la cual está abierto a un medio. "Medio es el entorno en cuanto queda formalizado en el sentir animal" <sup>24</sup>. En cambio, el hombre determina por sus estructuras la habitud de realidad, en la cual está abierto no sólo a un medio sino también a un campo y a un mundo: el campo de lo real y el mundo de lo real <sup>25</sup>.

Ahora bien, el problema de las estructuras nos conduce al planteamiento de los dos subsistemas que constituyen el sistema sustantivo humano: el cuerpo y la psique. Pero el hombre no es psique y organismo, sino que su psique es "psique-de" este organismo y este organismo es "organismo de" esta psique. Es decir, la psique es desde sí misma organismo y éste es desde sí mismo psíquico. El momento del "de" es numéricamente idéntico en ambos subsistemas y posee carácter físico; además constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana, unidad que es estructural. Por tanto, el hombre es una sustantividad psico-orgánica. "*Todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico. Porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y todo lo orgánico transcurre psíquicamente*" <sup>26</sup>. Es decir la actividad humana es unitariamente psico-orgánica en absolutamente todos sus actos <sup>27</sup>. Sin lo orgánico desaparecería toda posibilidad de psiquismo; a su vez, sin lo psíquico desaparecerían las posibilidades orgánicas. Los dos subsistemas se enriquecen mutuamente <sup>28</sup>.

Sin embargo, el hombre no solamente es un animal que está constituido por notas psico-orgánicas, sino que también es lo que Zubiri llama animal de realidades. El hombre se enfrenta con la realidad animalmente; gracias a su tipo de inteligencia, vive en la realidad sentientemente. El hombre aloja todo el curso de su vida en la realidad. Incluso, entre las cosas de su vida se inscribe su propia realidad sustantiva. "*Dicho brevemente: el hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, se constituye y se mueve en el elemento de la realidad*" <sup>29</sup>.

Ahora bien, el hombre no sólo tiene realidad, no sólo es "de suyo", sino que es una realidad formalmente "suya" en tanto que realidad. Es el carácter de "suidad" que posee la realidad humana. Este tema corresponde a la forma y el modo de realidad que tiene el hombre y aquí no lo vamos

(24) Ib., p. 97.

(25) Cfr. ELLACURIA, I.: "Biología e inteligencia", *Realitas*, III-IV, Labor, Madrid, 1979, pp. 297-8.

(26) *El Hombre y Dios*, p. 43.

(27) cfr. FLORES MIGUEL, C.: "Programas de investigación filosófica en España. (Tres ejemplos de ontología)". *Actas del II seminario de historia de la filosofía española*, I, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982, pp. 130-1.

(28) Cfr. ELLACURIA, I.: "Biología e inteligencia". pp. 297-8.

(29) *El Hombre y Dios*, pp. 135-6.

a desarrollar. Simplemente, queremos mencionar que el hombre, además de ser animal de realidades, es una realidad personal.

En definitiva, pues, esta es la situación en que se halla el hombre respecto a la realidad: el hombre es una realidad sustantiva, una de cuyas notas es la inteligencia, gracias a la cual se constituye y se mueve en la realidad. Y por la facultad de la inteligencia sentiente, el hombre siente e entiende cosas reales; y la realidad de las cosas posee un carácter formal -la formalidad- según el cual lo sentido intelectivamente o lo entendido sentientemente es algo "en propio", algo "de suyo". El hombre sin la realidad en la que se halla inmerso, no podría ser hombre.

Por tanto, creemos que tanto la teoría zubiriana del saber (tema de la inteligencia), como su teoría de la realidad (tema de la esencia), se hallan ancladas en el presupuesto de la Nihilidad Ontológica, y ésta constituye el punto de partida de la filosofía de Zubiri para terminar transformándose en el núcleo de la misma.

# PRODUCCION, REFLEXION, SINTESIS

Mateu Cabot

En una ocasió dijo Marx que, a pesar de su abstracción, la producción del hombre por sí mismo mediante el trabajo ya se encuentra en Hegel<sup>1</sup>. Para Marx la teoría hegeliana será una continua fuente de inspiración. En Hegel se halla una expresión abstracta, lógica, especulativa del proceso de la historia, que todavía no se ha convertido en la historia real del hombre como un sujeto ya formado, pero que es el marco que permite entender el proceso real del hombre. Al camino para transformar adecuadamente la negación de la negación, el movimiento de la objetivación, la extrañación y reappropriación que se plantea en Hegel se le llamará 'reappropriación materialista de Hegel'. Ello no constituye más que un ingrediente, tal vez el fundamental, de la formación estructural de la teoría marxiana. Esta teoría deudora, además de otras fuentes hoy bien conocidas, que influyen tanto en el materia con que se construye como en el marco filosófico general en que se ensamblan estos materiales.

En momentos de zozobra teórica se acude, evidentemente, a las cristalinas aguas del manantial de donde surge la teoría para así comprender las turbias aguas del río revuelto. La teoría marxista no ha sido una excepción, todo lo contrario, pero los resultados de tal proceder han sido, en líneas generales, infructuosos<sup>2</sup>. Otras líneas de investigación, pretendiendo aclarar el marco estructural de la teoría marxiana con una clara intención práctica, apuntan a ponderar los diferentes teoremas confluyentes en la teoría de Marx en cuanto representen una hipoteca o una inconsistencia intrínseca con dicha teoría. Así Wellmer ha llamado la atención sobre el papel que desempeña la pervivencia de algunas ideas del idealismo objetivo en interpretaciones marxistas fundamentales<sup>3</sup>. Con esta nueva mira se replantea el papel de Hegel y de la filosofía alemana en general en la formación del marxismo.

- (1) K. MARX: *Manuscritos de París*, pp. 417 y ss., en OME (*Obras de Marx y Engels*), vol. 5, Ed. Crítica, Barcelona, 1978.
- (2) Vid. mi artículo "La herencia materialista de la historia" en *Taula*, no 4, pp. 91-100.
- (3) A. Wellmer: "Kinnybukation und Emanzipation. Überlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der Kritischen Theorie", en JAEGGI/HONNETH (eds.), *Theorien des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 465-500, principalmente p. 477 y ss. La posición de Wellmer es acogida positivamente por Habermas en *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, vol. 1, p. 488.

Con la idea marxiana apuntada en la primera línea podríamos iniciar un reexamen de la cuestión, en la línea mencionada por Wellmer, llevada a cabo, en este caso, por Habermas. Para ello es preciso dar un paso atrás y partir del momento en que la autoreflexión fenomenológica puesta por Hegel compite con el trascendentalismo kantiano en la crítica del conocimiento. En este paso la crítica de Hegel apunta a demostrar que la pretensión de autofundamentación de la teoría del conocimiento es desacertada e imposible a la vez. Al kantismo que fundamenta el conocimiento en estructuras trascendentales, Hegel opone la fenomenología que se aboca en el movimiento de reflexión de la experiencia. El resultado de esta oposición es, sin embargo, no sólo la superación de la filosofía trascendental, sino la misma superación de la crítica del conocimiento. Lo que en un principio se concebía como programa de radicalización de la teoría del conocimiento se convierte en su negación. La razón de este resultado hay que buscarla en la presuposición con la que Hegel dirige su crítica a Kant, que no es más que asumir desde el principio como dado un conocimiento de lo absoluto. Planteada así la cuestión deberá diferenciarse, en la crítica de Hegel a Kant, entre la crítica propiamente dicha y el marco de la crítica. Se trata, en definitiva, de desmarcar la crítica a la teoría del conocimiento de las presuposiciones de un saber absoluto con las que realiza Hegel. El objetivo en este análisis sería la radicalización de la teoría del conocimiento —esto es: realizar radicalmente su programa— sin su eliminación. Superar el trascendentalismo kantiano en cuanto específicamente ahistórico pero sin desembocar en una fenomenología en la que el punto de referencia es un saber absoluto con él, una filosofía de la identidad. Si en el marco de la filosofía de la identidad de Hegel se ubica la imposibilidad de llevar a cabo hasta el final el programa de crítica de la teoría del conocimiento, tendríamos en Marx el ejemplo de un ataque frontal contra este marco. El decidido ataque de Marx en este aspecto tendría que permitir, en principio, la realización de aquel programa que no pudo llevarse a efecto en Hegel.

Partiremos *parcialmente* del concepto de trabajo en Marx tal como éste lo expone en tres de sus obras más representativas <sup>4</sup>. Parcialmente porque si bien el concepto de trabajo es el eje de la crítica de Marx a Hegel, vamos a seguir el hilo de la reflexión de Habermas sobre el problema. Esto supone, cuando menos, una interpretación de las categorías marxianas en

(4) Este artículo es, fundamentalmente, el cuarto capítulo de mi tesis de Licenciatura titulada Habermas y el concepto de trabajo en Marx (1985). En este trabajo el capítulo segundo estaba dedicado a analizar el concepto de trabajo tal como Marx lo desarrolla en la *Manuscritos de París*, *El Capital* y la *Contribución a la crítica de la economía política*. Aquí, en lo que se refiere estrictamente a este análisis, no puedo sino remitir a ese trabajo.

los propios términos de la reconstrucción que de ellas realiza Habermas <sup>5</sup>.

Habermas desarrolla, al mismo tiempo, el análisis y crítica del concepto de trabajo en Marx y la relaboración del concepto materialista de síntesis <sup>6</sup>. Este concepto permitirá entender en toda su complejidad y extensión el significado del 'trabajo' en el proceso de mediación entre el hombre y la naturaleza. Determinará los ámbitos antropológico y gnoseológico de la actividad humana, a la vez que deberá aclarar el status teórico de ambas mediaciones. Con ello se pretende aclarar los elementos de la crítica del conocimiento por Hegel contra Kant que están ya en Marx para comprobar la potencia de la teorización marxiana para fundamentar que programa de una teoría crítica de la sociedad.

Debemos empezar, pues, con la crítica de Marx a Hegel. En el tercero de los *Manuscritos económico-filosóficos* establece Marx sus posiciones ante Hegel de una forma clara <sup>7</sup>. Allí se entiende que para Marx la naturaleza es frente al espíritu lo absoluto primero. La naturaleza es externa a la conciencia y, a la vez, substrato del que depende el espíritu. Hegel, por el contrario, pensaba que "el espíritu tiene para nosotros, como presuposición propia, la Naturaleza, de la cual es la verdad, y, por lo tanto, lo absoluto primero" <sup>8</sup>. La naturaleza es el espíritu en estado de completa alienación, que tiene, por tanto, su esencia en cuanto espíritu alienado, fuera de ella misma. La filosofía de la identidad supone que el espíritu interioriza a la naturaleza en cuanto vuelve sobre sí mismo después de alienarse en ella. Este movimiento reflexivo depende de la interioridad de la naturaleza respecto del espíritu. Por ello, cuando afirma la absoluta exterioridad de la naturaleza respecto del espíritu, Marx rompe el marco de la filosofía de la identidad de Hegel. La naturaleza se presenta como ex-

- (5) Vale la pena prevenir de este paso. Por una parte no está claramente definido el estatus o nivel de la crítica de Habermas a Marx, por otra parte la interpretación que de Marx hace Habermas 'ortodoxos' como desde el campo de los allegados a Habermas, aunque en este último caso parece admitirse siempre como mal menor. Vid. G.THERBON: "Jürgen Habermas, un nuevo eclecticismo", *Teorema*, nº 6, Madrid 1972; A. DOMENECH: *El diagnóstico de Habermas, veinte años después*, Gustavo Gili, Barcelona, 1982, p. 29; W. van REIJEN: *Philosophie als Kritik*, Hain, Königstein, 1984, pp. 160-175.
- (6) El término 'síntesis', aunque derivado del pensamiento griego como 'composición', adquiere su pleno significado en la filosofía clásica alemana, dándole Kant su celebre significado de "el acto de reunir las diferentes representaciones unas con otras, de aprehender lo diverso de ellas en un solo acto de conocimiento" (*Crítica de la razón pura*, I 77/B 103). Fichte y Hegel desarrollaron y destacaron aspectos de ésta noción. Vista la historia y el papel estelar que adquiere este término en el idealismo cabría plantear desde el principio la duda sobre la consistencia de un concepto materialista de síntesis.
- (7) Recuerdese que los *Manuscritos* formaban parte de un plan más amplio. En 1843 había escrito Marx su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, comentarios sobre la parte de las *Lecciones sobre filosofía del derecho* de Hegel de dadas a la doctrina del Estado. Esta obra y los *Manuscritos* eran las dos partes de la proyectada *Crítica de la política y la economía* que Marx llegó a contratar con un editor en febrero de 1845. Mientras tanto, en febrero de 1844, apareció en los 'Anales franco-alemanes' su Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel concebida como introducción a la obra mencionada supra.
- (8) G. W. F. HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 381.

terior a la conciencia y como substrato inmediato del que depende contingentemente el espíritu. En el idealismo es el espíritu el que establece un mundo natural como su propio presupuesto. En cambio, en Marx es la naturaleza la que extrae de sí misma tanto la esencia natural del hombre como la de la naturaleza que le rodea. En un primer momento esto se expresará en que el hombre, como todo organismo, sólo puede exteriorizar su vida en los objetos reales sensibles.

Esta 'actividad objetiva' del hombre que aparece ya en los *Manuscritos* será ampliamente desarrollada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. En éstas adquiere, además del sentido antropológico que ya poseía, un sentido que permitirá realizar aquel proyecto de los *Manuscritos* ("el naturalismo consecuente se diferencia tanto del idealismo como del materialismo, a la vez que es la verdad que abarca a ambos" <sup>9</sup>) a la vez que determinar sistemáticamente el significado de los procesos reales de trabajo <sup>10</sup>.

La especie humana es, a nivel antropológico, una simple disociación de la naturaleza en general. Esta puede entenderse como la naturaleza subjetiva y el entorno, el medio ambiente que le rodea. Esta diferenciación que hacemos es forzada y abstracta. Desde el principio Marx insiste en el carácter activo del hombre, no sólo en los caracteres respectivos de todo organismo respecto de su entorno, sino y sobre todo, en el comportamiento adaptativo y en las manifestaciones vitales activas. La actividad humana es el elemento diferenciador entre una naturaleza subjetiva y su entorno. Sin este elemento no tendríamos más que una naturaleza indiferenciada y pasiva.

A través de los procesos de trabajo la especie humana actúa sobre su entorno, sobre la naturaleza circundante, de tal forma que ésta se convierte en naturaleza objetiva. Los objetos, componentes de la naturaleza objetiva, contienen de este modo un momento de la naturaleza en sí, un substrato material irreductible, al mismo tiempo que un momento de objetividad producida por la actividad de los hombres. La naturaleza circundante se somete así a las condiciones de objetividad de los objetos posibles enraizados en los procesos de trabajo. La especie humana actúa sobre su entorno, y lo hace de una forma invariante, a través del trabajo. Sólo por medio de esta relación la naturaleza en sí adquiere la forma de objeto. Y necesariamente debe hacerlo dentro de las condiciones que impone el trabajo.

¿Por qué la especie humana interviene en forma de procesos de trabajo? ¿Podría darse la constitución de la objetividad a través de otro medio? La forma del trabajo está enraizada antropológicamente en el hombre. Es la misma constitución física del hombre, además de algunas constantes del entorno natural, la que determina la forma de actuación del

(9) K. MARX: *Manuscritos de París*, ed. cit. p. 421

(10) Este es otro punto de constantes críticas a la interpretación de Habermas. Este construye el concepto de trabajo en Marx como si se tratara, sin discusión, de un concepto unívoco diacrónicamente. De hecho, a partir de los *Manuscritos*, en los que, según Habermas "Marx sigue encastrado en el círculo de las representaciones naturalistas" (*Conocimiento e interés*, p. 34) trata toda la producción marxiana como un bloque. De excepción a este tratamiento se trata la polémica calificación de apócrifo de un fragmento de los *Grundrisse*.

hombre sobre la naturaleza. El hombre se ve abocado, por sus características físicas, a un intercambio material (*Stoffwechsel*), a establecer un metabolismo con la naturaleza. Y ésta es, como dice Marx, "*condición de la existencia humana independiente de todas las formaciones sociales, necesidad natural y eterna*"<sup>11</sup>. De lo dicho hasta ahora podemos concluir que la noción de trabajo está fundamentada como una doble categoría. Antropológica en cuanto crea condiciones fácticas para la reproducción de la vida social. Con ella entendemos el mecanismo de la reproducción activa de la especie humana, su metabolismo natural. Pero simultáneamente es una categoría gnoseológica. Como tal crea las condiciones trascendentales de los objetos de la experiencia. Estos son dos momentos inseparables. En el mismo proceso de trabajo social, la especie humana regula su intercambio material y constituye un mundo. La objetividad de la experiencia no puede constituirse por otro medio y, por otra parte, la reproducción de la vida humana sólo es posible de esta forma determinada.

El trabajo adquiere el rango de mediación entre la naturaleza objetiva y la subjetiva toda vez que la naturaleza no se ofrece inmediatamente al ser humano, ni lo hace de forma adecuada, como se encarga de subrayar una y otra vez Marx. Dicho a la manera de Habermas, la categoría de trabajo adquiere en el materialismo el rango de síntesis. Inmediatamente previene Habermas contra este nuevo concepto. Si lo despojamos de su carácter idealista (su carácter originario) y lo entendemos en un marco materialista surge el peligro de entender esta síntesis en un sentido lógico-trascendental, y esto significa que "*la categoría de trabajo cobra entonces, sin que nos demos cuenta, el sentido de una práctica de la vida constitutiva del mundo en general*"<sup>12</sup>. Si bien es cierto que Marx, en *El Capital*, considera el trabajo como primariamente independiente de toda formación social determinada, Habermas no cree que con ella pueda considerarse al trabajo como "*el fundamento para la construcción de estructuras invariantes de sentido de los mundos sociales de vida posibles*"<sup>13</sup>. Algo así como si la categoría de trabajo adquiriera un carácter trascendental enraizado en una estructura trascendental de la especie humana. De este modo, el trabajo sería una categoría invariante que definiría estructuras invariantes para la comprensión del punto (de modo que, a la postre, estaría determinado por relaciones ontológicas).

Pero el trabajo social como síntesis no es una categoría lógico-trascendental. Ello es debido a que en los procesos reales de trabajo interviene otro elemento: la historia, la génesis de cada momento en que se modifica tanto lo objetivo como lo subjetivo. En los procesos de trabajo ni la naturaleza ni el sujeto permanecen invariable. La naturaleza cambia de forma en cuanto es trabajada. Y con el producto del trabajo se modifica la naturaleza de los mismos sujetos que trabajan. El mundo dentro del que se relacionan los sujetos con sus objetos está en continua transformación. En cada momen-

(11) K. MARX: *El Capital*, Crítica, Barcelona, 1976. Vol. 1, pág 51 y 200.

(12) J. HABERMAS: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, pág. 36.

(13) *ibid.*, p. 37



to de la producción el sujeto se enfrenta a la naturaleza con un poder de disposición técnica acumulada históricamente que condiciona la forma de su enfrentamiento con la naturaleza. Una naturaleza que, a su vez, se ofrece en cada momento con un nuevo estadio de transformación. En este sentido no puede existir una esencia humana fija. El mecanismo de devenir hombre es lo único característico de la especie humana.

El concepto de trabajo debe entenderse, pues, en el marco de unas categorías de la sociedad que *"determinan de igual manera el proceso real de la vida que las condiciones trascendentales de la constitución de los mundos de vida"* <sup>14</sup>. Habermas va a desarrollar este punto de vista en un análisis en torno al concepto materialista de síntesis. Una síntesis que Marx no conceptualizó explícitamente pero que, según Habermas, entrevió de una forma más o menos vaga <sup>15</sup>. El objetivo será entender el trabajo social en cuanto síntesis del hombre con la naturaleza. El primer paso de este análisis consistirá en delimitar el concepto materialista de síntesis respecto del origen del mismo concepto.

En líneas generales se ha hablado de 'síntesis' como unión o integración de sujeto y predicado. El resultado de una síntesis es una proposición más compleja que la suma de sus elementos componentes, pero, a la vez, al sintetizarse 'sujeto' y 'predicado' se obtiene algo más simple. La síntesis adquiere un aspecto creador. Se vincula al aspecto activo de formación del conocer. Algunos postkantianos llegaron a afirmar que la síntesis no es una simple operación mental que deja la realidad tal como estaba, sino que es la forma con que la realidad misma, por así decirlo, opera.

En este aspecto, el elemento activo del proceso de conocimiento que Marx, en la primera tesis sobre Feuerbach, ensalzaba del idealismo, nos acerca al carácter de esta síntesis del hombre activo con la naturaleza objetiva circundante. Pero entre el sentido idealista de síntesis y el sentido materialista existen diferencias abrumadoras.

En primer lugar la síntesis idealista se realiza en un contexto lógico. Se recurre a la forma lógica del juicio con la cual la síntesis adquiere el carácter de unidad de sujeto y predicado. La lógica proporciona el material en el que se han sedimentado las realizaciones sintetizadoras. En Marx, por el contrario, la síntesis se establece en un contexto que es, a la vez, empírico y trascendental. Empírico puesto que la síntesis está anclada en las concretas realizaciones fácticas del sujeto por medio del trabajo. Trascendental ya que la síntesis es una realización en la que establece el marco de la objetividad, dependiente del carácter del trabajo. En segundo lugar, la síntesis es en Kant el instrumento en que se realiza la conciencia trascendental, en Fichte la autoposición del yo absoluto y en Hegel el movimiento del espíritu absoluto. En cambio, en Marx, el 'sujeto' que se realiza es la especie

(14) *ibid.*, p. 38

(15) Véase lo dicho en las notas 5 y 6.

humana concreta en el proceso de su historia. En tercer lugar, la síntesis en sentido idealista se realiza en un medio presidido por el pensamiento, sea apoyándose en la lógica formal (Kant) o en la lógica trascendental (Fichte y Hegel). La síntesis materialista se realiza en el medio del trabajo social, lo que termina, en cuarto lugar, que en el idealismo son las conexiones correctas de símbolos las que proporcionan la materia sobre la cual opera la reflexión. Y ésta la lleva al plano de la conciencia las relaciones sintetizadoras que están en su base. En el materialismo, la reflexión no gira sobre las conexiones correctas de símbolos, sino, dado que el punto de referencia es la economía y no la lógica, sobre los procesos sociales de vida, los productos naturales y las apropiaciones de los productos.

Estas diferencias entre el concepto idealista y el materialista de síntesis tienen su culminación en el carácter de la síntesis. Hegel concibe la síntesis con el carácter de absoluta según el modelo de la autorreflexión. Esto quiere decir que para él el espíritu absoluto es identidad de espíritu y naturaleza. Un espíritu que se reconoce en la naturaleza como en su ser-otro que precisamente ha sido puesto por el espíritu en un momento de completa alienación y que, por tanto, tiene su esencia en este espíritu. Este modelo combina dos aspectos de la reflexión. Es decir, puede establecerse una analogía entre el modo de entender la relación entre el espíritu y la naturaleza y la relación por la que se establece la identidad y diversidad de los sujetos. En la reflexión se poya por igual la autorreflexión del sujeto consigo mismo y la intersubjetividad de un sujeto que se conoce y reconoce en función de un otro que, a su vez, le conoce y reconoce. Son los dos momentos de la diversidad en la unidad y de la unidad en la diversidad. Sobre el modelo de esta relación entre sujetos se concibe la síntesis absoluta de espíritu y naturaleza. El momento de identidad de espíritu y naturaleza en el espíritu absoluto tiene la misma forma que el sujeto que se sabe idéntico en la autoconciencia, que se relaciona consigo mismo. El momento de la no identidad de espíritu y naturaleza adquiere la forma de la relación entre el yo y el tú, en la que uno se reconoce en el otro como condición para su propio reconocimiento. Debido a esto, incluso el momento de no identidad entre espíritu y naturaleza se concibe como una relación entre sujetos, que así determina la forma de la síntesis. Forma que no es más que el modelo de la autorreflexión a través de la cual se realiza la identidad de un yo. Así deviene absoluta la síntesis.

Este resultado, propio de una filosofía de la identidad, tiene su origen en la consideración idealista de la naturaleza. Esta se concibe bajo la categoría de otro sujeto, y en este punto, recordémoslo, era donde se iniciaba la crítica marxiana a Hegel. Para Marx lo absoluto primero es la naturaleza. El sujeto se entiende bajo la categoría de otra naturaleza de la cual deriva por procesos naturales la esencia natural del hombre. Con esta inversión se ataja la posibilidad de una unidad absoluta entre hombre y naturaleza. La prioridad de la naturaleza y su irreductible exterioridad última con respecto al sujeto constituyen el fondo de la diferencia específica entre la síntesis idealista y la síntesis materialista.

Esta diferencia conduce a importantes consecuencias. No es conce-

bible, por ejemplo, la llamada "resurrección de la naturaleza" <sup>16</sup>. Esta sería posible/concebible si esta relación fuera análoga a una relación entre sujetos. Así sí puede un sujeto conformarse totalmente a la comprensión del otro, sobre la base de un reconocimiento recíproco, ya que esta relación se da en el plano de categorías vinculantes e iguales para ambos. Pero la naturaleza no se somete gustosamente a las categorías con las que el sujeto la conforma. Siempre queda en la naturaleza un resto de autonomía, un residuo de exterioridad a la acción del sujeto. Para Habermas la autonomía de la naturaleza se muestra en el hecho de que podemos aprender a dominar los procesos naturales tan sólo en la medida en que nos sometemos a ellos. La exterioridad de la naturaleza se muestra en la contingencia de sus constantes últimas. Nuestro poder de disposición técnica sobre ella cambia su forma a través de los procesos sociales de trabajo, pero no es capaz de alcanzar su mismo núcleo material.

## II

Podría parecer, a partir de la anterior posición, que la naturaleza toma las características de cosa-en-sí de Kant. Y en cierto modo es así. En Marx hay siempre presupuesta una naturaleza en sí misma que tiene prioridad respecto del mundo de los hombres, una naturaleza que es el fundamento de la acción de estos pero que, en el producto de su acción, del trabajo, mantiene un residuo inalcanzable.

Esta equiparación de la naturaleza anterior a la historia humana con la cosa-en-sí kantiana tiene una importante función. Fija la contingencia de la naturaleza como un todo y preserva su irreductible facticidad. En ella se apoya su autonomía y exterioridad. Características que, como ya hemos dicho, son las que diferencian la posición de la síntesis materialista con respecto a la hegeliana. En efecto, la contingencia última de la naturaleza impide reducirla a una mera exteriorización del espíritu. Por otra parte, la irreductible facticidad previene de la posibilidad de una unidad absoluta de hombre y naturaleza por la vía de la mutuopenetración entre ambos, abierta por los procesos de trabajo. Por mucho que el hombre trabaje la naturaleza nunca conseguirá salvar la diferencia entre ésta y él mismo.

Pero si desde una perspectiva gnoseológica la naturaleza se nos aparece como un ser-en-sí, nosotros nos encontramos siempre con ella en una dimensión histórica abierta por los procesos de trabajo. En Kant la cosa-en-sí es de todas formas inaccesible. En el materialismo se establece siempre una relación con esta cosa-en-sí. En cuanto que la naturaleza es naturaleza subjetiva de los hombres que trabajan y naturaleza objetiva que les circunda y sobre la que actúan, forma parte del sistema de trabajo social. En la mediación de la naturaleza en forma humana con el entorno, la naturaleza se nos aparece en el horizonte histórico del proceso de formación de la especie

(16) En referencia a la posición tanto del joven Marx como de diferentes pensadores especulativos dentro de la tradición marxista atraídos por el aspecto de posible reconciliación última del hombre con la naturaleza y la resurrección de ésta como ámbito no-objeto de dominación.

humana. La importancia gnoseológica de algunos principios kantianos para la concepción materialista del conocimiento ha sido desarrollada por Habermas intentando establecer claramente lo que de kantiano tiene el concepto materialista de síntesis. Este momento kantiano de la síntesis será completado posteriormente con los momentos no kantianos que se dan en él, para conducir a la especificación del concepto materialista de síntesis que perseguíamos desde el principio.

Como sucedía en Kant, en la síntesis materialista se mantiene la distinción entre materia y forma. En Marx la materia dada toma forma en el proceso de trabajo y, como dice en un pasaje de *El Capital*, el hombre puede proceder transformando tan sólo las formas de las materias <sup>17</sup>. En Kant el material de la sensación toma forma en el proceso del entendimiento a través de las categorías y la fuerza de la imaginación. La diferencia estriba en que en Kant la objetividad de la experiencia es establecida por las categorías del entendimiento en la conciencia trascendental, mientras que en Marx la objetividad de la experiencia es establecida por una categoría de la actividad sensible de los hombres en la esfera funcional de la acción instrumental. La comparación de los diferentes elementos nos lleva a la diferencia esencial entre la posición de Kant y la de Marx respecto a las reglas trascendentales de la síntesis. Kant establece, en la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* <sup>18</sup>, un inventario inalterable de la conciencia. Las categorías del entendimiento, a través de las cuales se unifica el material sensible mediante la imaginación, son invariantes, establecidas de una vez para siempre. En cambio, en la síntesis materialista, en la que la materia toma forma a través de las categorías de la actividad sensible, del hombre que trabaja, las reglas técnicas pertenecen al inventario históricamente cambiante de las sociedades humanas. Objetivándose en fuerzas productivas cambian históricamente la relación del sujeto con su entorno, es decir, la manera como el hombre se enfrenta concretamente a la materia natural.

Pero a pesar de esta diferencia podemos observar que subsiste en la síntesis materialista un rasgo específico de la filosofía trascendental kantiana. Este rasgo específico es la existencia de un marco fijo dentro del cual el sujeto conforma el material que ha encontrado. El marco fijo se establece de una vez para siempre con la caracterización del hombre como un animal que fabrica instrumentos, que mantiene una determinada relación con el mundo circundante. Como dirá Habermas, "*lo kantiano en la concepción marxista del conocimiento es la relación invariante de la especie humana con la naturaleza, que es su entorno y que ha sido establecida mediante la esfera funcional de la acción instrumental*" <sup>19</sup>.

Veamos esto detalladamente. El concepto marxiano de trabajo de-

(17) K. MARX: *El Capital*, ed. cit., vol. 1, p. 51.

(18) I. KANT: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978, pp. 152 ss. (B 130).

(19) J. HABERMAS, op. cit., p. 43-44.

fine a éste, en primer lugar, como una eterna necesidad natural de la vida humana. Se establece, pues, con un carácter trascendental, en cuanto mediación invariante entre el hombre y naturaleza. El porqué este tipo de estructura invariante de acción (los procesos de trabajo) es la que media entre hombre y naturaleza debe buscarse, como ya señalábamos, en la misma constitución física del hombre. Este marco trascendental está vinculado a la específica organización física del hombre en cuanto tal. Sin la dotación física que adquirieron los homínidos, el 'metabolismo' entre hombre y naturaleza no hubiera podido asumir a nivel antropológico la forma de trabajo. Se trata de un enraizamiento antropológico y no de otra clase. Las condiciones en que se realiza esta acción han surgido históricamente y de igual forma, ligándose a la evolución natural de la especie humana, han sufrido transformaciones. Lo que permanece invariante no son las condiciones en que se realiza la acción instrumental sino la acción instrumental misma. Dentro del esquema perceptivo determinado por este tipo de acción invariante es donde se constituye la objetividad de la experiencia. Nuestros conocimientos de la naturaleza están vinculados al interés del posible control técnico sobre los procesos naturales por medio del trabajo. Y la objetividad de este conocimiento, la objetividad de la experiencia, puede asegurarse en cuanto que todos los sujetos vivos, en su necesaria relación vital con la naturaleza circundante, hacen uso de un tipo de acción que es idéntico para todos ellos y que, además, es vinculante, sin posibilidad de ser sustituido por otro. Ello es condición de su reproducción como sujetos y como especie humana, precisamente en función del substrato natural, de su naturaleza subjetiva. La identidad de esta naturaleza humana activa puede basar la objetividad de la experiencia del mismo modo que la aseguraba en Kant una unidad originaria de la percepción para una conciencia trascendental ahistórica.

Tenemos pues que el concepto marxiano de trabajo define una 'acción instrumental' en cuanto establece una relación invariante entre hombre y naturaleza, que es trascendental porque establece la objetividad de la experiencia y, con ello de las leyes de la naturaleza, y es una eterna necesidad natural. Pero Marx no pierde de vista en ningún momento que el saber productivo, el saber producido dentro del marco de la acción instrumental, retroactúa sobre el sujeto social. El saber productivo se condensa en las fuerzas productivas. El grado de desarrollo de las mismas define en cada momento histórico el nivel en que debe establecerse la unidad de sujeto y objeto. Es de este modo ya que con el mayor o menor despliegue de las fuerzas productivas se transforma el propio entorno natural sobre el que el hombre trabaja, al mismo tiempo que se transforman los mismos sujetos que trabajan. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas señala el estadio en que se encuentra el proceso acumulativo de saber técnico. Al mismo tiempo determina las condiciones de surgimiento de nuevo saber técnico.

### III

Con este desarrollo el concepto de síntesis materialista mediante el

trabajo social entra en su momento no-kantiano. En un esquema que ya había esbozado Habermas en su análisis de la crítica de Hegel a Kant se trata de entender la variación histórica y activa de los marcos trascendentales de relación entre hombre y naturaleza, que aunan la objetividad posible y el desarrollo histórico y concreto de la especie humana <sup>20</sup>. En un giro que está determinado fundamentalmente por Fichte, Marx retoma la intención original de las objeciones de Hegel a la teoría del conocimiento de Kant. El porqué recurre a Fichte deberemos verlo una vez que entendamos la ampliación del concepto materialista de síntesis con la peculiar interpretación que da Fichte del concepto kantiano de la unidad sintética de la apercepción.

En unos pasajes muy conocidos de la *Crítica de la razón pura*, Kant plantea y resuelve el problema de como unificar la multiplicidad de las representaciones que se dan a través de la sensibilidad para un entendimiento finito que, de sí, no posee ningún dato de la intuición. Como ya vimos, Kant establece como la síntesis originaria: "En relación, pues, con la variedad que me ofrecen las representaciones de una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que las llamo a todas representaciones *mías*, que forman, por tanto, *una sola*. Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones, síntesis que recibe el nombre de unidad sintética originaria de apercepción" <sup>21</sup>. Por tanto, la síntesis de las representaciones se realiza gracias a que yo me represento la identidad de la conciencia en estas representaciones mismas.

Fichte realiza una inversión de la deducción kantiana de la pura apercepción. Parte Fichte de que la experiencia trascendental originaria y fundaméntadora es el acto de la autoconciencia. Este acto es lo absolutamente cierto y es a partir de él que debe probarse la identidad del yo y del no-yo. En la apercepción pura kantiana se produce el 'yo pienso' que acompaña a todas las demás representaciones que no puede ser acompañada y reflejada por una representación ulterior. Pero para Fichte la necesidad de pensarse uno a sí mismo de manera radical implica saltarse esta limitación, ir con la reflexión más allá de la autoconciencia. La generación del acto de la autoconciencia se sale entonces del ámbito del pensar y representar para ser realizado espontáneamente, estableciéndolo en un acto existencial. Así, en Fichte, la autoconciencia se transforma de una última representación en una acción originaria y fundaméntadora. Para Fichte la autoconciencia es, entonces, una acción que se vuelve sobre sí misma y que al realizarse se hace visible <sup>22</sup>.

En la fundamentación fichteana intervienen tres personajes: el yo, el no-yo y el yo absoluto. El yo se constituye en el acto de la misma autoconciencia, y sólo en la medida en que se pone a sí mismo. No puede ser de otra manera ya que de lo contrario la autoconciencia no sería originaria. Veamos por qué. En principio la autoconciencia se constituye en la afirma-

(20) Vid. el desarrollo en el cap. 3, pp. 102 y ss.

(21) I. KANT, op. cit., B 135 ss.

(22) J. G. FICHTE: *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* (1797).

ción de uno mismo como yo idéntico en todas mis representaciones abstrayendo, al mismo tiempo, lo pensado en su conjunto. Pero de esta forma, el yo que vuelve a sí mismo llega a ser consciente de sí mismo, lo cual quiere decir que antes que él existe una base al que éste vuelve. Si así fuera la autoconciencia no sería originaria, sino derivada de un yo que está en la base. Este resultado a partir del examen de las representaciones implica dos problemas: por una parte, el acto de la autoconciencia ya no podría ser la experiencia fundamental sino que sería una experiencia deducida de algo anterior, de un yo anterior; por otra parte, nosotros sólo podemos estar seguros del yo a través de la autoconciencia, y precisamente ahora descubrimos que ésta se asienta sobre un yo anterior. Ante estos problemas la posición fichteana apunta a que la autoconciencia debe anclarse más allá del nivel de las representaciones, más allá de cuando obtenemos la autoconciencia abstrayéndola de todo lo pensado. Entonces el yo y la autoconciencia coinciden. El yo es sólo en la medida en que se pone a sí mismo.

Este yo escapa siempre a la objetivación. En la tarea del sujeto pensante por pensarse a sí mismo como objeto surge la conciencia de un yo que no puede ser puesto como objeto, sino que está siempre como condición de posibilidad de toda objetivación. Este yo más allá de la experiencia y condición de posibilidad de la misma es el "yo que pone su propio ser". A partir de aquí se inicia la deducción de los otros principios fichteanos. En la representación aparece la síntesis de un sujeto y un objeto. Aparece un yo limitado por un no-yo. Ambos aparecen a partir de la actividad objetivadora del sujeto. El yo originario, puro, pone al yo en la medida en que pone ante sí mismo un no-yo. Aquel yo originario y puro no es nada fuera de esta misma acción que vuelve en sí. El no-yo aparece como condición de posibilidad de la conciencia. Sin el no-yo no hay representación y, sin esta, el yo originario no puede llegar a la conciencia de sí. En los *Fundamentos de la teoría de la ciencia* (1794-95), Fichte insiste en que "el fundamento último de toda realidad para el Yo es una relación originaria de acción recíproca entre el Yo y algo que es externo a él"<sup>23</sup>, y continua insistiendo en el hecho de que este ser externo al yo es el que pone en movimiento, el que conduce a la acción y, puesto que para el yo actuar es existir, a la existencia.

Esta interpretación fichteana de la apercepción pura de Kant sirve para esclarecer, en el concepto materialista de síntesis, la identidad de los sujetos que trabajan socialmente. Recordemos que Habermas había establecido el momento kantiano de la síntesis en la relación invariante que se establece entre el sujeto y la naturaleza circundante por medio de la acción instrumental, que convierte a aquella en naturaleza objetiva. Aparecía luego en la síntesis materialista, un aspecto que desbordaba el marco trascendental y que conducía a la transformación de la identidad de los sujetos sociales

(23) J. G. FICHTE: *Fundamentos de la teoría de la ciencia*, citado por A. PPHILOLENKO: "Fichte", p. 317, en Y. BELAVAL (ed.): *La filosofía alemana de leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

y del grado en que puede establecerse la unidad del sujeto y objeto bajo el impacto del poder técnico, del grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Este es el aspecto que ahora intenta dilucidar Habermas recurriendo a una filosofía, como la de Fichte, en que la mediación entre sujeto y objeto, entre el yo y el no-yo, está abierta en una dimensión activa, histórica, y no en el marco de un espíritu absoluto.

Dentro de este esquema podemos entender que la identidad de los sujetos que trabajan socialmente sólo se establece con su enfrentamiento a la naturaleza circundante, entorno natural objetivado por los procesos de trabajo. En el enfrentamiento se constituye el sujeto social. Permanece en este enfrentamiento el marco trascendental de objetivación de la naturaleza, tal como ya hemos visto. Pero el mismo enfrentamiento de los sujetos sociales con la naturaleza depende en cada momento concreto de dos circunstancias. Por una parte, del estado histórico en que se encuentra el entorno natural, es decir, su mayor o menor virginidad, y, por otra parte, el mayor o menor grado de desarrollo de las fuerzas productivas con que el sujeto cuenta para enfrentarse al entorno. Estas circunstancias condicionan el modo de enfrentarse a la naturaleza y, a la vez, son modificadas por la misma acción del sujeto sobre su entorno. El resultado del trabajo, el producto, retroactúa sobre el sujeto y sobre estas mismas condiciones. Lo que no varía en ningún momento es el tipo de acción sobre la que se funda la objetividad de la experiencia.

La identidad de la conciencia de los sujetos que trabajan se forma dependiendo en cada caso de aquellas circunstancias históricas que acabamos de ver. Pero estas circunstancias son el resultado de la historia de las generaciones pasadas. Como recuerda Marx, *"la historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas las han precedido"* <sup>24</sup>. Así, la identidad del sujeto social no es extraña a la de los sujetos precedentes que le han puesto en un nuevo estadio de desarrollo en condiciones de enfrentarse a él. En la identidad del sujeto actual interviene tanto su propio trabajo como el trabajo de las generaciones anteriores que han posibilitado su existencia. Al mismo tiempo, el sujeto actual ofrecerá un nuevo marco para el establecimiento de la identidad social venidera.

El resultado es que *"en su propio proceso de producción es donde la especie humana se pone a sí misma como sujeto social. De la producción, es decir, de esa actividad que Marx califica como trabajo y creación, continuos y materiales, provienen a la vez las formaciones concretas de la naturaleza, a las que el sujeto social se ve confrontado al igual que, por otra parte, las fuerzas productivas, que ponen al sujeto en condiciones de trabajar por su parte la naturaleza frente a la que se encuentra, creando con ello su propia identidad"* <sup>25</sup>. La identidad de la conciencia es una identidad producida

(24) K. MARX: *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 31970, p. 49

(25) J. HABERMAS, op. cit., p. 49.



por el trabajo. A la vez, la conciencia no es una facultad inmediata de síntesis sino un acto de la autoconciencia en sentido fichteano. En este sentido el sujeto social sólo puede acceder a la autoconciencia cuando se sabe producido por el trabajo de todas las generaciones anteriores y entiende su trabajo como acto de autoproducción de la especie humana.

#### IV

Con esta apropiación materialista de Fichte se cierra el círculo en el que Marx ha construido el concepto materialista de una síntesis mediante el trabajo social. La reducción del yo absoluto de Fichte a la contingente especie humana ha sido el último paso para retomar la crítica a la teoría del conocimiento abstracta conservando su problemática pero disolviendo sus presupuestos ahistóricos. Si este último paso se ha realizado de la mano de Fichte, y no recurriendo a la crítica hegeliana del trascendentalismo kantiano, ha sido porque en Fichte se recupera un elemento activo, la historia, encarnada en el acto de la acción que vuelve a sí misma en el enfrentamiento entre el yo y el no-yo. La crítica de Hegel, por otra parte, seguiría moviéndose en un elemento absoluto, como el espíritu, condicionado por ese presupuesto y final que es el saber absoluto, la síntesis absoluta de sujeto y objeto.

Pero esta síntesis, tal como la ha contemplado Habermas a partir de Marx, va a presentar insuficiencias que se derivan, en algunos casos del fundamento filosófico del materialismo marxista. En la flaqueza de este fundamento se verá la insuficiencia *“para establecer una autoreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento”*<sup>26</sup>. El concepto de síntesis se mostrará limitado, al quedar reducida la autoconstitución de la especie humana a la esfera del trabajo, y ambiguo, al no aclararse con él los planos de la reflexión y de la producción como dos formas diferentes de mediación. El origen de la limitación y ambigüedad puede hallarse en la concepción de la naturaleza como autónoma, externa y sustentadora del espíritu. De la traducción de la filosofía de la reflexión hegeliana a términos productivos surgen, en el fondo, los malos entendidos que van a delimitar la capacidad del concepto materialista de síntesis para explicar la historia de la especie humana. Así, desde la perspectiva de la filosofía del trabajo, el modelo de la reflexión se modifica sustancialmente. La apropiación ulterior del producto producido no coincide con el acto de la exteriorización tal como ocurría en el modelo de la reflexión, al quedar en aquél el residuo natural. Además, Marx cree que la superación como momento objetivo que reasume en sí la exteriorización, es decir, el modelo de la reflexión, se identifica con una apropiación de las fuerzas esenciales del hombre que se exteriorizan en la elaboración de la materia. Con ello se reduce la reflexión a trabajo. No sólo son dos momentos que se equiparan, sino que, y a causa de ello y de la base

(26) *ibid.*, p. 51.

materialista de que se parte, uno de ellos, la reflexión, desaparece en favor del otro, la producción.

El intento de fundar una teoría de la sociedad vinculada al marco de la autoreflexión fenomenológica (que siga la dirección de radicalización de la teoría del conocimiento desde Kant a Marx) presupone mantener la autonomía de aquellos dos momentos, uno trascendental, otro fenomenológico, que en Marx han quedado ensamblados. Habermas, intentando salvar la tradición recorrida, establecerá como irreductibles ambos momentos. En conocimiento e interés realizará el ensayo manteniéndose en la tradición dialéctica adaptando el marco de sus categorías <sup>27</sup>. El problema es entonces si manejando 'reflexión' y 'producción' como categorías fundamentales, situándose por tanto en la tradición dialéctica en la que la conciencia, la relación sujeto-objeto, es paradigma fundamental, puede explicar a la vez la irreductibilidad y la mutuodependencia del marco institucional y del marco productivo sin depender de un saber apriórico, de un marco totalizante que no ha pasado por la criba de la crítica. Explicar la relación desde una teoría que pueda ser reconocida intersubjetivamente y en conexión con los resultados de la ciencia social será el trabajo que se le planteará a Habermas desde este momento.

(27) Precisando más cabría decir que en esta obra Habermas va ya más allá de esta tradición. Su categorización como 'acción instrumental' y 'acción comunicativa' de los ámbitos implícitos en Marx no es una simple traducción --y sería un error concebirlo así--, sino que implica al menos la problematización de la propia base filosófica del materialismo marxiano tal como hemos visto hasta ahora.

# LA CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN IDEALISTA DEL SUJETO EN «LA ENFERMEDAD MORTAL» DE S. KIERKEGAARD

Juan Luis Vermal Beretta

Hay pocas obras que presenten con tanta claridad la ruptura de la concepción de filosofía que culminó en el idealismo alemán, y especialmente en su concepto de subjetividad, como *La enfermedad mortal* de Kierkegaard. Al mismo tiempo, esta ruptura, si se lee con atención, no implica en realidad un *nuevo* modo de comprender la filosofía sino que en ciertos puntos centrales rescata intenciones esenciales que ella había tenido desde sus orígenes. Esto nos da algunos criterios acerca de cómo enfocar el texto que nos ocupa. En efecto, Kierkegaard, como todo filósofo profundo, ha dado lugar a líneas de interpretación y apropiación de su pensamiento muy diversas y que, en gran parte, tienen su justificación relativa en los textos. Para nosotros, de lo que se trata, sin entrar a cuestionar otros acercamientos, es de poner a descubierto el contenido puramente filosófico de ciertas ideas centrales de Kierkegaard —lo cual quiere decir también desembarazarlo hasta cierto punto de su aspecto más claramente teológico<sup>1</sup>— para, desde allí

(1) Soy consciente de que de este modo voy en un sentido exactamente opuesto al que quiere recorrer Kierkegaard, cuya intención era ser un escritor religioso. La divergencia no se funda solamente en la diversidad de intereses sino también en que Kierkegaard mantiene como contrincente un concepto restringido de filosofía, que, al ampliarse, podría invadir parte del ámbito que él reservaba a lo religioso.

ver, al mismo tiempo, el concepto fundamental de filosofía que comparte con o rescata de la tradición filosófica, y aquello que lo separa, que quizá no sea más que encontrar un punto diferente desde donde plantear lo que a aquella le preocupaba. Este punto será su concepción de la subjetividad, en abierto enfrentamiento con Hegel y, sobre todo, con Fichte.

Entraré directamente en esta cuestión, aclarando de antemano que no intentaré una interpretación global del texto sino sólo señalar algunos puntos que considero centrales desde la perspectiva mencionada. Prescindo también de la referencia a otras obras para centrarme en el problema conceptual más que en los de la interpretación kierkegaardiana.

En el capítulo final de la primera parte, Kierkegaard se enfrenta directamente, aunque sin nombrarla, a la concepción fichteana de la subjetividad, que representa la forma más elevada de aquella comprensión insuficiente de la subjetividad que sólo puede ser superada en la determinación del yo (sí mismo) finito abierto a lo religioso que él mismo defiende. De este modo se hace patente el antagonista filosófico principal de Kierkegaard, que por otra parte no sólo será suyo sino de todos los pensadores centrales de la época: el idealismo como proyecto de autofundamentación absoluta del saber. Se recalca a menudo esta crítica en la forma de un ataque a la pretensión totalizante y totalitaria del pensar, que tendría que dejar paso a otras dimensiones de la existencia humana. Lo que a menudo no queda claro es el sentido que tiene esa limitación del pensamiento, que no se dirige primariamente a alterar una relación de prioridad entre el pensamiento y otras facultades anímicas, ni entre el pensamiento y lo real, sino a socavar un modo de pensamiento que se basa en una idea de subjetividad como esencia de lo real que rebaja a éste a no ser más que lo negativo que se mostrará en la negatividad pura del pensamiento. Atacando esta idea, Kierkegaard trata de abrirse paso hacia una concepción de lo que es que no parta primariamente de ese ser-negativo. Para ello acomete precisamente aquel punto que tiene que servir de partida y coronación de esa concepción general: el yo como reflexión que se pone a sí misma. Esta será para Kierkegaard una de las formas (inauténticas) de la desesperación, ya que es un intento de autoponerse que choca con la determinación más propia del yo, por partir de su "forma abstracta", por no ser más que "la posibilidad más abstracta del yo"<sup>2</sup>. Esta "forma infinita" no es más que el "sí mismo negativo", lo que tiene que borrar toda historia, toda determinación previa para poder pensarse, en un intento desesperado que no puede concretarse nunca, como "construyéndose" a sí mismo. Ahora bien, es

(2) Cito según la edición alemana realizada por E. Hirsch, *Lie Krankheit zum Tode*, Gütersloh, 1982, indicando entre paréntesis la página correspondiente del tomo IX de la edición danesa de las *Samlede Vaerker* de 1905. En este caso: 68 (179).

evidente que Fichte no hubiera negado esta determinación del yo empírico, pero de lo que se trata es del principio trascendental por el que la relación sujeto-objeto no es pensada desde su derivado enfrentamiento sino desde la unidad que sólo puede ser el *ponerse* a sí como esa diferencia, el poner del yo y del no-yo. Ante esto, Kierkegaard no puede señalar simplemente que ese no es el yo empírico, sino que tiene que recalcar que el planteo trascendental anterior pasa por alto algo esencial que es su propio fundamento. En otro pasaje,<sup>3</sup> y utilizando como casi siempre un lenguaje equívoco, por provenir de los mismos esquemas que quiere criticar, Kierkegaard expresa que el paso de la comprensión a la acción, que bajo el primado de la identidad idealista de ser y pensamiento es inmediato, requiere el tránsito a través de la voluntad. Lo que aquí quiere decir Kierkegaard no es simplemente que, una vez que el sujeto sabe algo, además tiene que decidirse a hacerlo, sino que en esta decisión se esconde una relación a sí que es al mismo tiempo relación con el todo, no con una situación concreta reducible al saber sino con un modo de ser. Esto es lo que expresa la fórmula “querer o no (estar en) la verdad”. La transición del comprender a la acción, que para Kierkegaard es equivalente a la transición entre el ser exterior reducido al conocimiento (pensar) y el ser propio del “sí mismo”, sólo tiene “necesidad” en el campo de la idealidad; es decir, en el marco de la idealidad esta relación, y por lo tanto la *diferencia* que expresa, no se piensa, se pasa por alto. Esto es lo que caracteriza a “toda la filosofía moderna”, que sería en esto igual al paganismo: no encontraría entre ser y pensamiento, o sea entre el ser entendido como representación y el pensamiento como representante, la fisura por la cual pensar la trascendencia, trascendencia que sólo se hace patente en la existencia individual y que históricamente habría sido introducida por el cristianismo (que por otra parte no ha sido nunca asumido como tal).

Todo esto puede ayudar a aclarar el sentido de la crítica inicial al idealismo fichteano: el yo reflexivo que se pone a sí mismo, al quedarse en el plano de las idealidades, no es capaz de pensar lo propio de la existencia, que es su referencia a la verdad, su “estar en” la verdad, que sólo es posible comprender desde la particularidad de la existencia. Al mismo tiempo queda señalado el carácter abarcador de la crítica: al englobar al paganismo y a la totalidad de la filosofía moderna, se convierte en crítica de la filosofía en su totalidad. El “pecado original” de la filosofía es no reconocer el campo previo (el “prius”) en el que se mueve. Esto sería una consecuencia del *cogito*, que Kierkegaard a su vez identifica relativamente con la falta de un concepto explícito de trascendencia entre los griegos. Lo dudoso de esta identificación no debe ocultar lo fundamental del planteo de Kierkegaard.

Antes de analizar con más detalle su propia propuesta, la concep-

(3) pág. 92 (204).

ción del sí mismo que tendrá que ocupar el lugar del yo reflexivo fichteano, vale la pena detenerse un momento más en la interpretación que hace de este último desde una perspectiva que, desde el problema conceptual, da paso a un diagnóstico epocal. La pretensión de autofundamentación absoluta lleva, no a una conceptualización de lo absoluto, como pretendían sus autores, sino a un mero experimentar consigo mismo <sup>4</sup>. Este experimentar es una expresión del nihilismo: en realidad no hay ningún "sí mismo" en su base (lo que no debe entenderse como el pedido de un yo sustancial), y en esa medida el yo, que se ha transformado en "dominador absoluto", es un "rey sin tierra" <sup>5</sup>. Si la experimentación de aquel para quien es "un enigma qué comprender por sí mismo" <sup>6</sup> es la característica de este "nihilista activo" que tiene que negar continuamente su historia como su determinación propia, la característica central de su reverso pasivo será lo demoníaco. Lo demoníaco es la otra cara de la autoafirmación a que ha quedado reducido el sujeto absoluto: la imposición de una particularidad que es el único medio para mantener un sí mismo que se niega a perderse para poder encontrarse.

Estas dos figuras, aquí apenas esbozadas, forman parte de una "fenomenología de la conciencia" cuyo eje director es el querer ser sí mismo o no querer serlo en relación con la desesperación. No entraré ahora en el análisis de estas figuras, sino que me limitaré a señalar que esta escala creciente en la conciencia de sí mismo no puede acabar hasta tanto el yo no reconozca que su esencia es diferente del conocimiento, y esto quiere decir, como ya se apuntaba al comienzo, no que hay otra facultad más importante, sino que su esencia no es del modo de ser del objeto. La identidad de ser y pensar expresada en el cogito indica para Kierkegaard la autoconcepción del yo como objeto, que termina con una autofundamentación de tipo reflexivo que mantiene la forma de la objetividad al referirse a sí mismo como algo que le precede. Primacía del conocimiento y primacía del objeto (de la comprensión del ser en general y especialmente del sujeto como objeto) son dos caras de lo mismo. Para romper esta estructura será necesario indicar otra en la que el sí mismo se comprenda de un modo diferente al de la objetividad. En la medida en que se haga esto, el sí mismo, comprendido como individuo, existencia, será el punto de ruptura que señala la trascendencia y al mismo tiempo perderá su carácter de determinante final de lo que es. El sí mismo, en cuanto existencia, pasará a ser el lugar en el que acontece algo que le

- (4) Repitiendo así la crítica general al idealismo alemán de que, por así decirlo, ha sido engañado por la "astucia de la historia": han sido expresión de una autopotenciación de la razón que sólo deja lugar al automantenimiento de un sistema que se dicta sus propios fines. La razón liberadora se transforma, bajo la forma de razón total, en sinrazón que elimina su impulso primero. Este tema de la "dialéctica del Iluminismo" está presente en gran parte de la crítica al idealismo.
- (5) Pág. 69 (180). Es inevitable la referencia a Nietzsche, que detecta el mismo fenómeno histórico y quiere precisamente en la experimentación consigo mismo superar los límites de un yo que es una ficción.

sobrepasa y que no podrá tener la forma del objeto. Esto es lo que Kierkegaard intenta definir como “espíritu” al principio del libro. Su conocida definición reza: “El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo. Pero ¿qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma; el sí mismo no es la relación sino el que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos. Considerado de esta manera, el hombre no es aún un sí mismo”.<sup>7</sup>

Se trata, pues de interpretar este texto clave que, situado al comienzo de la obra, la domina enteramente. Al contrario del yo fichteano cuya crítica se mostraba antes, Kierkegaard no considera al sí mismo como un yo puntual que a su vez se constituya en la reflexión sobre sí. Como se veía antes, esto era para él pasar por alto el problema fundamental, al asimilar el yo a un objeto, aunque después se le quisiera agregar la pura actividad o se lo quisiera constituir en la paradójica reflexión antes mencionada. Por eso, el punto de partida del “relacionarse consigo mismo” no es un yo puntual sino que es ya una relación. Por otra parte, esta relación, por sí sola, no constituye un auténtico sí mismo, sino que sólo lo hará en la medida en que sea precisamente “una relación que se relaciona consigo misma”. Esto, que aparentemente se refiere a una relación de segundo orden (con lo que de algún modo se volvería a caer en la paradoja de la reflexión) es en realidad algo que simplemente afecta de modo esencial a la primera relación. En efecto, Kierkegaard distingue dos tipos de relación: la relación entre dos en la que la relación es lo tercero, la “unidad negativa”<sup>8</sup>, y la relación en que ésta se relaciona consigo misma, y en este caso la relación es lo “tercero positivo”. El primer tipo de relación es el que se da, por ejemplo, entre cuerpo y alma, y si se repara en que en su momento emplea la misma expresión (unidad negativa), es la única unidad de que es capaz el concepto, así como la unidad que se afirma del yo “fichteano” antes criticado. El segundo tipo de relación, en cambio, tiene como componente esencial relacionarse consigo misma. Nuevamente, esto no es algo que se le agregue a la relación, sino que es lo que la determina fundamentalmente porque altera el modo en que se relacionan sus términos: estos no se relacionan como partes existentes de algo sino que se constituyen en una síntesis en la que se despliegan. Llevar a cabo esa síntesis es la tarea en la que se constituye el sí mismo. Los términos que Kierkegaard nombra son lo infinito y lo finito, lo temporal y lo eterno, la libertad y la necesidad. A primera vista podrían parecer formas diferentes de nombrar la dualidad cuerpo-alma, pero ya he-

(6) Pág. 70 (181).

(7) Pág. 8 (127).

(8) Pág. 8 (127). La “unidad negativa” se refiere a aquella unidad que surge del reflejo de la negatividad de lo que se le enfrenta y que, por lo tanto, aunque no lo parezca, está subordinada a él.

mos visto que ésta aparecía como ejemplo del otro modo de relación. En efecto, esa es una dualidad pensada como la coexistencia de dos atributos de una cosa, mientras que con las dualidades nombradas Kierkegaard quiere pensar en una síntesis en la que se mantiene necesariamente el doble carácter de la existencia a que aludiré poco más adelante. Pero lo que es decisivo ahora es que en esa síntesis no sólo se constituye la relación entre sus términos sino que es en ella donde se abre lo que podríamos llamar el “ámbito de significatividad” de la existencia, su trascendencia en sentido estricto. Por eso, antes de analizar un poco más el carácter de tal síntesis hay que agregar el último y fundamental paso que da Kierkegaard en la definición del sí mismo que estamos interpretando y que es donde se da el alejamiento definitivo del modelo anterior. Kierkegaard se pregunta si el “tercero positivo” que constituye la relación sintética puede ser puesto por sí mismo o es puesto por otro. Tal como puede verse desde la crítica anterior y tal como se verá en el análisis de las síntesis, la primera posibilidad es para él intransitable: el carácter mismo de la síntesis supone una previedad y supone una libertad que tiene por condición el no ponerse a sí misma. La autoposición, por el contrario, aniquilaría inmediatamente la libertad y el ámbito a que da lugar, en una palabra, la síntesis, para volver a una determinación objetual del yo. La única vía posible será, pues, la segunda: “esta relación, este tercero es a su vez una relación, se relaciona con aquel que ha puesto la totalidad de la relación”<sup>9</sup>. Este carácter derivado es lo propio del yo: “una relación que se relaciona consigo y, en la medida en que se relaciona consigo, se relaciona a un otro”<sup>10</sup>. La relación consigo mismo, tal como había sido esbozada, es al mismo tiempo abierta, apunta hacia una otredad que es ante todo un testimonio de su carácter deudor (no creador, no originario)<sup>11</sup>.

La relación consigo se revela así como abierta a aquello que la pone. La autorrelación pensada como relación consigo de una relación señala inmediatamente su relación, su ser-puesta. El sí mismo no es necesidad, no está determinado inmediatamente sino que es libertad, pero esa libertad le viene dada necesariamente, no es algo que está a su vez en condición de producir. La omnipotencia del yo productor que no podía comprenderse a sí mismo deja lugar a la impotencia de un sí mismo que precisamente por iluminarse en su interior como libertad se reconoce puesto por un poder ajeno, poder ajeno que, es obvio decirlo, no puede ser la potencia de un ente

(9) Pág. 9 (128).

(10) Id.

(11) Se puede advertir en el desarrollo anterior un paralelismo con el paso que se da en la lógica hegeliana de la lógica “reflexiva” a la lógica del concepto, en la que los términos se determinan a partir del carácter de la mediación. Kierkegaard pretende hasta cierto punto un paso similar, pero insiste en que, justamente por el carácter de la síntesis, ya no se trata de la constitución de los términos sino de que en ellos se da una apertura de sentido que reivindica su prioridad. La exigencia final no puede ser, por lo tanto, la reproducción del camino metódico o, en un plano real, la exteriorización del mismo, sino un salto a un ser pre-lógico.



con la forma de un objeto. Esta experiencia es la que Kierkegaard caracteriza como un estar ante Dios. Dejemos de lado ahora la cuestión de si de este modo se recoge adecuadamente lo puesto de manifiesto en el movimiento anterior y volvemos brevemente sobre la cuestión de la síntesis.

Al referirse a la relación sintética de finitud e infinitud se aclara en qué sentido su síntesis es diferente de la del concepto. De lo que se trata es de una actividad de la que los dos contrarios son momentos estructurales: el devenir sí mismo “tiene que consistir en desprenderse infinitamente de sí mismo en la infinitización de sí mismo y en retornar infinitamente así en la finitización” <sup>12</sup>. Aquí, como muy frecuentemente en Kierkegaard, hay que desprender el núcleo de su idea del lenguaje hegeliano que parcialmente la deforma. No se trata de un sujeto particular que, negándose, se pone como universal para volver a sí como individuo, sino de los momentos extáticos que conforman el existente, siendo “lo finito lo que limita, lo infinito lo que extiende” <sup>13</sup>. Limitación y extensión son dos caras del sí mismo, dos momentos de su actividad sintética que lo conforman como libertad determinada.

La relación finitud-infinitud se reproduce en la de posibilidad-necesidad, donde aún aparece más claro el horizonte desde el que Kierkegaard piensa este relacionarse a sí dentro del cual se realiza la síntesis: el tiempo. Lo necesario es el carácter determinado del sí mismo, su ya-ser, su pasado, que en cuanto tal determina a su vez su ser posibilidad, su determinarse futuro. Este, por su parte, dará libertad al pasado necesario en la medida en que, aún siendo necesario está siempre abierto. En cuanto es sí mismo, el sujeto es necesario, en cuanto tiene que devenir sí mismo es posibilidad. Kierkegaard excede, sin embargo, los límites de esta descripción fenomenológica al identificar finalmente la posibilidad con la negación simple de la necesidad, es decir con la fe que puede contrariar lo necesario. De este modo, el planteo parece perder su inmanencia, pues ya no es desde el tener que determinarse desde donde se piensa la posibilidad. Incluso el futuro parece pensarse bajo la determinación de la necesidad, de la que sólo se salva la trascendencia como tal. Esto nos remite nuevamente a la cuestión ya aludida de la función y justificación del elemento religioso y teológico como culminación de este movimiento. Aún suponiendo que estuviera en condiciones de plantear tal cuestión, su tratamiento excedería los marcos aquí planteados. Lo único que quería señalar es que, independientemente de ello, este esquema de pensamiento que he pretendido mostrar revela un giro histórico de la filosofía, pero además un giro que abre hacia una mejor comprensión de sí misma. La comprensión de la limitación de la subjetividad es no sólo el (comienzo del) fin de la metafísica de la subjetividad, de aquella comprensión de lo que es desde su ser representación, sino también la posi-

(12) Pág. 26 (143).

(13) Pág. 26 (144).

bilidad de pensar el fenómeno de sentido que quedaba oculto desde la pretensión de construcción absoluta del sujeto moderno. Esto aparece en Kierkegaard bajo el manto de una religiosidad que no quiero aquí criticar ni mucho menos desmentir, pero de la que creo que se puede sacar un contenido más abarcador en la medida en que se libere a su núcleo de un sentido teológico definitivamente comprometido con la idea de subjetividad que está aquí en juego. Completando su paradoja, quizá el pensador religioso señale más allá del horizonte del cristianismo.

Creo que en ese sentido son pensables y recuperables ideas como las de pecado, central en el texto que estoy comentando. "La categoría de pecado es la categoría de la individualidad"<sup>14</sup>, afirma el propio Kierkegaard. Con ella se expresa nada más y nada menos que la limitación del sujeto, que experimenta su propio ser libre como facticidad irrenunciable. El pecado, la falta, no es esencialmente más que el señalamiento de este límite que es el límite del concepto. Esto no debe entenderse tampoco simplemente como lo irracional sino como el límite impuesto al concepto como disposición sobre lo real, es decir, finalmente, como los límites de un pensar representativo que tiene que contar con la seguridad de un mundo fijo y dado de antemano y no puede siquiera tener en su punto de mira la irreductible facticidad histórica de la que él mismo parte. Esto ilumina sobre el carácter correlativo de aquello cuyo aspecto negativo es el pecado: la fe. La fe no es esencialmente más que la contrapartida de esa carencia, vista ahora desde su lado positivo, o sea, una vez que, por su propia fuerza, se ha invertido el movimiento, desde el sujeto a la fuente de sentido: lo que era límite se convierte en gratuidad del dar. No se descubre otra cosa, sino simplemente la misma carencia muestra que lo injustificable, lo que testimonia la impotencia del concepto, es un libre otorgarse al sujeto, que se reconoce dependiente de ello. La "gracia" es la otra cara de la desesperación y del pecado cuando se ha podido abandonar la subjetividad que pretende ser sí misma como autoposición y en ello es todo lo contrario: unidad refleja del mundo objetual que la determina. Aquí puede verse quizá el parentesco esencial de Kierkegaard con dos extremos de la metafísica, por más que él mismo lo hubiera rechazado vehementemente. Pues, ¿no querría decir más bien esto el ser lo mismo el ser y pensar para Parménides? ¿Señalaba, tal como lo pensaba el propio Kierkegaard la incapacidad de comprender lo radicalmente otro que está a la base de la reducción de ser al pensamiento (representativo) o indicaba más bien este estar el pensar bajo la égida de lo que presenta como totalidad y como don? Y, por otra parte, ¿estará tan lejos de Kierkegaard como parece el "amor fati" de Nietzsche al entregarse a la admiración del acaecer?.

(14) Pág. 120 (228).

# EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO DEL MÉTODO EN ESTÉTICA: UN DIÁLOGO ENTRE ECO Y HEIDEGGER

Ana Maria Gómez y Gómez

Fundamentar la estética científicamente, como disciplina autónoma, es uno de los fines que ha venido persiguiendo la estética desde Baumgarten. Pero el fenómeno estético es un fenómeno tan peculiar, en cuanto que no es cuantificable sino cualificable, que su sistematización se escapa a los instrumentos de análisis puramente científicos. Ahora bien, esto no quiere decir que la estética sea incapaz de elaborar sus propios instrumentos de análisis, sólo quiere decir que los métodos de explicación han de permitirle actuar sobre lo no exacto, lo no reductible a cantidad, es decir, han de ser válidos para analizar una experiencia en la que entran en juego tanto factores físicos verificables: materiales artísticos, procedimientos constructivos; como factores variables: subjetivos-psicológicos, concreciones del gusto, etc.

Los métodos bajo los que se ha expuesto la teoría estética a lo largo de su historia han sido muy diversos pero en líneas generales podríamos resumirlos en dos: Los que presuponían el arte como una teoría de conocimiento, fundamentada en las estructuras mentales del sujeto, éstos fueron los idealistas y sus seguidores, los cuales siguieron un camino que podríamos denominar normativo; y los que concebían el arte desde presupuestos empiristas, cuyo método a seguir ha sido el descriptivo.

La exposición estética a través de métodos descriptivos hunde sus raíces en Aristóteles, pero es a partir de la irrupción del tiempo en la estética hegeliana cuando realmente comienza a desarrollarse de un modo más firme. La irrupción del tiempo en la estética hegeliana se filtró, por una parte, a través de las exigencias de su propio sistema, concebido un modo histórico desde sus raíces, esto es, como la historia de la evolución de las manifestaciones de la Idea y, por otra parte, a través del conocimiento que él mismo poseía de la historia del arte.

Ambas filtraciones dieron lugar a una doble visión del factor histórico del arte, una interna: la razón estética ha de ser una razón en devenir, o sea, histórica en su propia estructura; y otra, externa: la manifestación artístico-cultural depende del contexto histórico en el que aparezcan. A su vez la primera postura dio lugar a una filosofía de la historia del arte, cuyo problema principal es la fundamentación de su método y, la segunda, a una historia del arte.

Actualmente nadie duda del carácter cultural del arte, sin embargo, siguen siendo dos las vías de asunción: Normativa y Dialéctica. La vía normativa ve en las variaciones sucesivas de la idea de arte una especie de ley que regula el desarrollo de los conceptos y une todo el desarrollo pasado y futuro según etapas regidas por una racionalidad fácilmente reconocible y previsible, que consiste en ver operante en las experiencias artísticas concretas una dinámica de lo real. De este modo, la estética se convierte en una ontología que bajo una ley general permite anticipar los desarrollos futuros del obrar artístico.

Dentro de esta vía, que Eco llama ontológico-estructural, estaría la postura heideggeriana y la de algunos de sus seguidores como Derrida y Foucault. Postura con la que Eco no está de acuerdo y cuyo por qué intentaremos ver a través del diálogo que Eco establece con Heidegger <sup>1</sup>.

### 1. ¿Realidad ontológica o sistema operativo?

Con el fin de tratar de comprender cómo las distintas ideas sobre el arte se han sucedido el transcurso de la historia, sacando a la luz transformaciones y derivaciones, nexos y superaciones, es por lo que Eco propone un modelo orgánico-estructural, que dé razón del cambio. La movilidad estética ha de poder ser articulada en un modelo que dé explicación de todos los fenómenos artísticos. Sólo después de haber encajado los fenómenos artísticos en una explicación unitaria, es posible ejercer un juicio de valor sobre ellos. El método se convierte en una explicación unitaria,

(1) Véase ECO, U.: *Estructura Ausente*, ed. Lumen, Barcelona, 1981, pp. 428-451.

aunque sea a nivel hipotético, del fenómeno artístico. Todo modelo de por sí implica una abstracción de los hechos empíricos, por lo tanto, no existe en ninguna parte concreta. La estructura no pertenece al orden de la observación empírica, es un sistema regido por una cohesión interna.

Pero el problema que se nos plantea a nivel de método es saber si estas estructuras, a través de las cuales nos explicamos la realidad, son ontológicamente inamovibles o son un producto histórico que, por lo tanto, se transforma continuamente en el tiempo, o lo que es lo mismo ¿la estructura es una realidad ontológica o ha de ser tomada como un modelo operativo?.

El punto de partida metodológico es para Eco, como para muchos de los filósofos de los años setenta, el estructuralismo, aunque él se niega a ser encasillado en un estructuralismo ortodoxo, pues, al menos cuando analiza la realidad artística no concibe la estructura de la obra como algo cerrado, como un cristal, sino como algo dinámico y abierto que está en continua modificación <sup>2</sup>. Aun así su punto de partida es la estructura. Y en un sistema estructurado cada elemento vale en cuanto no es el otro o los otros que al evocarlos, los excluye. Es siempre necesario que uno de los términos de la oposición se presente y esté para que aparezca el ámbito del sentido. Si no está no se descubre ni siquiera la ausencia del otro. La ausencia oposicional vale solamente en presencia de una potencia que la hace evidente. En la mecánica de la oposición significativa lo que cuenta es que se dé la posibilidad sistemática de que exista algo diferenciándose de algo que no existe. La ausencia estructuralista cuenta en cuanto algo no existe, y en su lugar, aparece alguna otra cosa.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos ¿qué es esta “presencia” y esta “ausencia”? Para Eco la respuesta es la siguiente: “*Son modos de funcionamiento del pensamiento, o al menos, hipótesis sobre un posible modo de funcionar del pensamiento, son hechos materiales.*”<sup>3</sup>

Para otros filósofos, como Heidegger, la dialéctica entre presencias y ausencias vendría reflejada como la dialéctica entre plenitud de Ser y la Nada. Pero el problema no sería tanto el nombre que le demos a estos dos polos fundacionales del pensamiento sino si existe una unidad ulterior que unifique ambos términos de esta dialéctica.

(2) Por mantener esta postura Eco fue fuertemente criticado por los filósofos estructuralistas del momento, entre ellos Althusser, que ve en esta postura de Eco un intento de reunir estructuralismo y marxismo, le critica que dicho acto es una labor reaccionaria y una trampa neocapitalista. También Levi-Strauss le critica su postura de intentar analizar la obra de arte como una obra abierta y no como una estructura cristalizada.

(3) ECO, U.: *Estructura Ausente*, p. 434.

Si el hombre fuese “Dios”, en el sentido de que poseyera la plenitud de su propio ser como presencia total, no habría un proceso de comprensión ni conoceríamos el proceso de la comunicación. Todo estaría presente, o mejor dicho, todo sería un acto de presencia eterno. Pero el hombre comunica precisamente porque no ve de una vez el todo. Hay cosas que no sabe y ha de descubrir. Su debilidad cognoscitiva hace que la comunicación se produzca en una dialéctica entre cosas conocidas y cosas desconocidas. ¿Y, cómo se puede comunicar -se cuestiona Eco- una cosa que se ha de saber? Haciéndola surgir sobre un fondo de conocimiento por diferencias y oposiciones.

Esta visión del hombre como un no-dios, es decir, como un ser carente, arranca del pensamiento platónico a través de la noción de “chorismo”, que se suele traducir por diferencia o separación, y por medio de la cual se postula que el hombre está separado (espacialmente) del lugar del ser, que es su lugar originario. Este otro lugar es una ausencia de ser que nos impulsa a interrogar y a informarnos. Esta tradición comenzada por Platón y seguida por los flamencos y alemanes llega hasta Heidegger. Para Heidegger el hombre comunica porque está ontológicamente fundado en la diferencia. Es más, para Heidegger en la dialéctica entre ausencias y presencias nos encontramos en el lado de las ausencias. Todo el razonamiento filosófico ha de partir de la Ausencia y el pensamiento ha de ser, a lo más, el pensamiento de esta diferencia que nos constituye.

En este camino que emprende Heidegger para fundamentar la diferencia, el lenguaje desempeña una función esencial. Ya en “Ser y Tiempo” Heidegger considera el habla “ *de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada incluso ya antes de la interpretación apropiada. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y a la proposición* ”<sup>4</sup>.

Pero, es más, a medida que Heidegger va madurando su pensamiento el lenguaje se convierte en el privilegiado medio de la patencia. “*La palabra no es sólo ni primariamente una expresión oral y escrita de lo que hay que comunicar. Ella no sólo franquea lo abierto y lo encubierto mentándolo en palabras y oraciones, sino que la Palabra lleva ante todo, al ente en cuanto tal, a lo abierto*”<sup>5</sup>.

(4) HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, p. 179.

(5) HEIDEGGER, M.: *El origen de la Obra de Arte*, en Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 27, p. 351.

El lenguaje no es para Heidegger un medio del que nos servimos para comunicar, o al menos, no sólo es esto; por el contrario, el lenguaje dispone de nosotros. El lenguaje es el lenguaje del Ser. No hablamos el lenguaje sino que somos hablados por él.

En la actividad del lenguaje aparece el ser, y la verdad se nos presenta como "aleceia", es decir, como un no estar oculto, un dejar ser (Seinlassen). *"Dejar al ente, como el ente que es, significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente, que la lleva, en cierto modo, consigo. Lo abierto fue concebido por el pensamiento occidental en sus comienzos como 'ta aleceia' lo desoculto ...El comprometerse en el desvelar del ente, no se pierde en éste, sino que se despliega en un retroceso ante el ente, para que éste se manifieste en lo que es y como es, y la adecuación representante lo tome como patrón de medida"*<sup>6</sup>.

La consecuencia, según Eco, de la postura heideggeriana, es el hecho de que el lenguaje llega siempre primero y es lo que funda todo lo demás, y por lo tanto, no puede ser sometido a una investigación "positiva" que explique sus leyes. En otras palabras: *"Lo que suele llamarse la cadena de significantes no puede ser estructurada porque es el origen de toda estructura posible. El hombre habita el lenguaje. La comprensión del Ser viene dada a través del lenguaje y ninguna ciencia puede explicar como funciona el lenguaje, ya que precisamente a través del lenguaje podemos vislumbrar como funciona el mundo"*<sup>7</sup>.

La verdad es que la única solución que nos ofrece el último Heidegger es la de saber escuchar, esperar, interrogar, no acelerar los tiempos, demostrar fidelidad a la voz que habla por medio de nosotros. No hay código, no hay estructura de la palabra, como no los hay del Ser. Sólo históricamente en las distintas épocas, puede llegar a expresarse el Ser por medio de universos estructurados. Pero cada vez que se quiera reducir estos universos a su origen profundo se descubre un no-origen, que no está estructurado ni es estructurable.

Si llevamos su pensamiento a las últimas consecuencias —piensa Eco— quien se dedique a estudiar el lenguaje, o mejor dicho, el no-lenguaje del lenguaje estudia una diferencia originaria que no tiene ninguna connotación positiva y que aun cuando provoca toda comunicación, nada tiene que decir salvo su propio "juego" continuo.

(6) HEIDEGGER, M.: "De la esencia de la verdad" en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1979, p. 119.

(7) ECO, U.: *Estructura Ausente*, p. 438.

## 2. El método operativo en Eco: La estructura ausente.

Ante una postura ontologista, para un semiótico como Eco, la pregunta inevitable es ¿entonces qué sentido tiene la semiótica?, ¿cómo han de ser entendidas las estructuras o sistemas que las fundamentan?.

Si seguimos la trayectoria de Heidegger el que quiera explicar los fenómenos de la comunicación, si es consecuente, ha de afirmar:

- 1.- Que el lenguaje precede al hombre y lo constituye como tal.
- 2.- Que el hombre no habla el lenguaje sino que el lenguaje habla al hombre.

Por lo tanto, el lenguaje no es el que es pensado sino aquel en que se piensa. Hablar del lenguaje no quiere decir elaborar estructuras explicativas o referir reglas del hablar a situaciones culturales precisas. Quiere decir dar al lenguaje todo su poder connotativo hacer del lenguaje una operación artística, a fin de que de este hablar surja, aunque de modo nunca total, la llamada del Ser. La palabra no es signo, es abrirse al mismo Ser. En conclusión, si existe una ontología del lenguaje -dice Eco- desaparece toda semiótica. En lugar de semiótica sólo hay una ciencia del lenguaje: la poesía.

Pero para Eco, la semiótica, como ciencia que pretende fundamentar el proceso comunicacional del hombre en unas estructuras, ha de tener necesariamente un sentido, de otro modo ¿cómo un hombre puede dedicar el esfuerzo de toda su vida a un absurdo?. La verdad es que podría ocurrir pero no es el caso de Eco.

Eco, consciente de que hay un punto en que el análisis del origen de la comunicación cae en el abismo, se coloca en una perspectiva práctica y, abandonando todo interés metafísico sobre el origen del lenguaje, opta por intentar explicar cómo funciona la comunicación. *“Los modelos estructurales son válidos sólo cuando no se plantea el origen de la comunicación”*<sup>8</sup>. Es cuestión de elegir. La semiótica no puede ser una técnica operativa y a la vez un conocimiento de lo absoluto. Si es técnica operativa ha de oponerse a explicar qué sucede en el origen de la comunicación. Si es conocimiento de lo absoluto no nos puede decir cómo funciona la comunicación, y por lo tanto, cómo funciona el fenómeno artístico, ya que todo fenómeno artístico es, para Eco, un fenómeno cultural y, por lo tanto, semiótico.

El origen de la comunicación está siempre “detrás” o más allá de los razonamientos semióticos. La semiótica, ha de tener el valor de definir los límites de su aplicabilidad.

A través de un ejemplo muy sencillo pero muy evidente, Eco ex-

(8) Ib., p. 446.



pone el por qué del optar por un método operativo en vez de sumergirse en una metafísica de lo absoluto.

Escribe Eco: *"hay una terrible página en Was heisst Denken?, en la que Heidegger se pregunta si el hombre, todavía tan reacio a pensar el Ser, está preparado para emprender, metafísicamente, la dominación de la tierra por medio de la técnica. Dominado por sus pensamientos más inmediatos, en un medio político y social, el hombre ha afrontado un conflicto tremendo que ha terminado hace poco (se refiere a la segunda guerra mundial) y se cuestiona ¿qué es lo que ha producido el fin del conflicto? Nada. La guerra no ha resuelto absolutamente nada"*<sup>9</sup>.

Ahora bien -continúa Eco- *dado que el conflicto ha detenido la masacre de seis millones de judíos, si yo fuera el primero del séptimo millón, el primero, por tanto, en escapar, ¿debería decir que para mí el conflicto no ha tenido una importancia enorme?, y ¿quién nos garantiza a decir que este orden de prioridad no sea filosóficamente secundario respecto al otro?*<sup>10</sup>.

Del mismo modo, acepta Eco, que la postura del estructuralismo ontológico, llevado a sus últimas consecuencias, nos lleva al núcleo profundo de toda interrogación sobre los fundamentos del conocimiento, sobre el puesto del hombre en el cosmos, sobre la propia diferencia. Pero aún cuando nos deslumbre y nos incite a la adoración del origen de donde ha salido, se cuestiona Eco, ¿puedo estar seguro de que lo que dejo en la sombra no es igualmente radical? Si la elección de vivir para la muerte me dice lo que debo hacer para no caer víctima de falsas esperanzas, la dialéctica de interrogación y de acción, al permitirme modificar las cosas, quizás me permita retrasar mi muerte o la de los demás. Reconocer la presencia de la muerte no quiere decir elaborar una cultura de la muerte, sino enfrentarse a la muerte con técnicas desafiadoras<sup>11</sup>.

En última instancia es pues una cuestión de elección metodológica, o mejor dicho, es una cuestión vital. Eco, hace la suya a favor de una metodología operativa, cuyo consuelo es creer que incluso en el caso de que los otros en que nos reconocemos sean una de tantas trampas de la Diferencia, el pensamiento encuentra una consolación propia del hombre, que es la de discurrir consigo mismo y sobre sí mismo.

En conclusión la estructura ha de ser entendida, desde la perspectiva de Eco, como una hipótesis ficticia que es válida en la medida en que nos

(9) Heidegger se refiere al hecho de que los cambios producidos al final del conflicto no han cambiado en nada la relación del hombre con el único objeto digno del pensamiento: el Ser.

(10) ECO, U.: *Estructura Ausente*, p. 449-450.

(11) Ib., p. 450.

ofrece instrumentos para movernos en el universo de las relaciones históricas y sociales y, de este modo, satisface en algún sentido nuestro deseo sin fin y nos ayuda a entrever un poco de luz en esta situación factual, en la que el animal hombre se ve encerrado, o desorientado.

El modelo estructural es un producto operativo, que interviene siempre para reducir las experiencias heterogéneas a un razonamiento homogéneo. En este sentido el modelo se propone como un procedimiento operativo y no implica afirmación de carácter ontológico. El método científicamente legítimo se confunde con el método empíricamente adecuado.

La ausencia es la característica esencial de toda estructura. Al estar ausente la estructura no puede ser considerada como el término objetivo de una investigación objetiva, sino como un instrumento hipotético para ensayar fenómenos y trasladarlos a correlaciones más amplias. La otra característica es el hecho de que la estructura es siempre histórica y, por lo tanto, sólo válida dependiendo del contexto en que se actualice.

A pesar de todo la elección no es tan sencilla, pues a Eco, siempre le queda la sospecha de que la opción por una metodología puramente operativa pueda llevar a sumergirnos, desde el comienzo, en una ideología de la técnica como operaciones modificadoras que implican fatalmente una dialéctica del dominio, la cual puede conducirnos a la propia destrucción. Y, en este caso, el pensamiento ontológico, o al menos Heidegger, habrán vencido en su cometido. Aún así, y con todo, Eco está convencido de la veracidad del proverbio chino, que dice: *Para conquistar conocimientos es preciso participar en la práctica que transforma la realidad. Para conocer el gusto de una pera es preciso transformarla comiéndosela.*

# LA FORJA EVOLUTIVA DEL CONOCIMIENTO

## I

Jose M<sup>o</sup> Sarriegui Perelló

*"Yo creo percibir indicios seguros de que empieza a despuntar una autoconciencia de la humanidad civilizada cuyos cimientos son las nociones naturalistas"*

(Konrad Lorenz)

## I

El 22 de marzo de 1801, nonato todavía el así llamado Espíritu Absoluto, Heinrich von Kleist, le escribía a su novia Wilhelmine von Zegel una carta en la que, entre otras cosas, le decía lo siguiente:

*"Me parecían tan sagradas estas dos metas, lograr la Verdad y conquistar la Cultura, que hice los sacrificios más grandes. Ya los conoces. Pero voy a resumir. Hace poco entré en conocimiento con la llamada filosofía kantiana, y ahora voy a comunicarte un pensamiento que espero no te impresione tan profunda y dolorosamente como a mí. Como no conoces lo suficiente la totalidad para poder comprender, voy a hablarte lo más claramente posible. Si todos los hombres en vez de sus ojos llevaran gafas verdes, juzgarían que los objetos que miran son verdes, y nunca podrían saber si sus ojos ven las cosas tal como son o si es propio de los ojos lo que ve. Lo mismo sucede con la razón. No podemos saber si lo que llamamos Verdad, verdaderamente es la Verdad, o si solamente nos lo parece" (subrayado mío) <sup>1</sup>.*

(1) Tomo la cita del Prólogo de Carmen Bravo-Villasante (p. 10) a *La Marquesa de O... y otros cuentos* de Heinrich von Kleist (ver bibliografía)

Sirva esta cita del escritor alemán como pórtico para el presente artículo. Sirva asimismo como condensación de la idea central que lo mueve, resumible en la búsqueda de vías de superación del tamiz kantiano de los a priori, empeño en el que se encuentran hoy sumidos los epistemólogos evolucionistas.

La sorprendente lectura ya fisiologista de la epistemología de Kant llevada a cabo por Kleist resulta aún más chocante si hurgamos, de la mano de Donald T. Campbell, en los orígenes de esta interpretación heterodoxa de las categorías del entendimiento y formas a priori de la sensibilidad, de las que Kant quiso deducir la constitución objetiva de la realidad.

Campbell, en efecto, aventura en su muy citado "Evolutionary Epistemology" como uno de los pioneros en la naturalización de los a priori a Jacob von Fries, quien en el año 1807 abogaba por una reconsideración de la epistemología kantiana como la descripción de la forma presente y contingente de la mente humana. La cita de Kleist, insisto, es de 1801. La crítica al trascendentalismo gnoseológico de Kant será, como pronto veremos, el punto clave en el que la epistemología de cariz evolutivo se desmarca de éste, bien que reconociendo la aportación magistral de Kant como descubridor de las estructuras a priori (hoy llamadas innatas) del conocimiento humano. Un descubrimiento ante el que hay que quitarse el sombrero por lo extemporáneo de su demostración, producido con un nulo bagaje empírico, con la sola fuerza de la reflexión empecinada y constante. Vayamos entonces por partes.

## II

A despecho del llamado deconstructivismo postestructuralista, movimiento francés con ramificaciones norteamericanas empeñado en el desenmascaramiento del sujeto y de la representación como meros efectos de lenguaje (de obvias resonancias nietzscheanas), las ciencias cognitivas de reciente auge tienden al restablecimiento de la continuidad perdida con la epistemología clásica de los Locke, Hume, Berkeley, Descartes o Kant, con quien, al decir de Richard Rorty <sup>2</sup>, se consumaría el nacimiento de la autoconciencia de la filosofía como epistemología.

Ciertamente este restablecimiento se lleva a cabo a condición de aceptar el subyacente sustrato biológico (neurofisiológico), y bajo unos presupuestos que rechazando el idealismo más ingenuamente dualista, tampoco

(2) Puede verse al respecto el Cap. III de su polémico *Philosophy and the Mirror of Nature*, libro en el que desarrolla una radical devastación del proyecto epistémico surgido de la revolución científica del siglo XVII y de lo que llama la filosofía centrada en la epistemología. Lamentablemente no puedo aquí dedicarle mayor extensión. Sólo diré que tras una primera lectura sus propuestas deconstructivas y de una hermenéutica parasitaria de la epistemología arrastran a mi parecer un pecado original de difícil soslayo: no consiguen emocionar. Y así malamente se va a reclamar uno como deudor del segundo Heidegger.

caen en el mecanicismo fisicalista (hoy corregido por el finalismo teleonómico de la cibernética).

Monod recoge en *El azar y la necesidad* (p.149) el escándalo que a ciertos filósofos y antropólogos les produjo la teoría de las ideas innatas de Chomsky, al ver en ella un *revival* de la metafísica cartesiana. La innatividad de las formas por las que debe pasar todo proceso de conocimiento supone, bien es cierto, una deuda con las especulaciones de Descartes y Kant. La versión biogenética de las consideraciones chomskianas se desmarca obviamente de aquellas al hacer énfasis en el componente genético de los cuadros innatos, así como en el papel de las hormonas y otros productos bioquímicos en la construcción del equipamiento neuronal del sistema nervioso.

Konrad Lorenz, como más tarde Edward O. Wilson, ha insistido hasta la saciedad en la preexistencia de dichas "formas" en los individuos, genéticamente transmitidas y que fueron seleccionadas por su alto valor adaptativo; "formas" que marcan los límites alcanzables por todo proceso de aprendizaje, constreñido a la programación innata prescrita por el código genético. Lorenz constata el carácter orientativo y utilitarista de las representaciones mentales de animales y seres humanos algo que es evidenciado por las famosas experiencias con las ranas muy citadas en los manuales de psicología. La postura de Lorenz, recogida esencialmente en su libro *Die Rückseite des Spiegels* (1973) <sup>3</sup>, resulta central para los propósitos de este artículo, al fundamentar una teoría darwinista de la representación mental y abrir los cauces que han hecho posible el auge creciente, aunque todavía en estado embrionario, de la epistemología evolucionista (por algunos de sus teóricos llamada gnoseología evolutiva o, simplemente, teoría evolutiva del conocimiento, acepciones que serán empleadas indistintamente).

El artículo de Lorenz publicado en el año 1941 '*Kants Lehre von apriorischen in Lichte gegenwärtiger Biologie*' <sup>4</sup> ha de ser considerado sin duda como el primer intento serio realizado desde la biología para fundar una concepción evolucionista del conocimiento. Existen por supuesto antecedentes ilustres en otros campos, y quisiera destacar al efecto los perspicaces planteamientos de Schopenhauer y de Nietzsche, de obligada revisión para quienes quieran acercarse al paradigma cognitivo evolucionista (aún cuando deberán andar con pies de plomo en la obra de ambos, pues los resbalones pueden ser solemnes: sus ideas sólo pueden y sólo deben comprenderse en el seno de la cosmovisión que propusieron, centrada en la noción seminal de la voluntad). Puede también incluirse en este mismo saco toda la secuencia de lecturas psicológicas de Kant recurrentes en el

(3) Hay edición española: Konrad Lorenz, *La otra cara del espejo*, Plaza y Janés editores, Barcelona, 1980.

(4) La traducción española "La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual" aparece en el volumen coordinado por Franz M. Wuketits *La evolución del pensamiento* (ver bibliografía). El artículo de Lorenz se cita en adelante como T.K.A. Del mismo libro he utilizado el artículo de Gerhard Vollmer "Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva", citado como M. y C. O.

siglo XIX y que tanto amargaron la vida al pobre Husserl, enredado en la búsqueda de una intuición eidética, como la llamaba, que diera lugar a un conocimiento indubitable y eterno. Como ya he apuntado, Campbell se ha encargado de rastrear los antecedentes de la versión evolutiva del conocimiento humano, y a su artículo remito a quien tenga curiosidad por conocer la amplia ristra de científicos y pensadores adscribibles a este punto de vista, entre los que, a mi parecer forzando un tanto la realidad, cita a Mach, Poincaré, Boltzmann, Piaget, Cassirer, Waddington, Bertalanffy, Merleau-Ponty, Toulmin, Herbert Spencer, Simmel y Baldwin, como los más conocidos. Quisiera añadir a Darwin, al que tal vez por estar demasiado supuesto no le dedica Campbell toda la atención que se merece, en particular el tercer capítulo de *The Descent of Man*, donde se ocupa de esclarecer el encadenamiento entre instintos y razonamiento, apuntando las facultades mentales como modos de adaptación correlacionados o en cierto modo análogos a otras formas de protointeligencia de cariz funcional observadas en la escala viviente.

### III

Tanto Franz M. Wuketits, *alma mater* del volumen compilatorio *La evolución del conocimiento*, como Gerhard Vollmer, uno de los participantes en él, insisten en señalar que nos encontramos ante la verdadera *revolución copernicana* en la epistemología, al incrustar la razón en la historia de las especies y desantropomorfizar así sus pretensiones de universalidad y necesidad

¿Qué aconseja esta relativización del transcendentalismo kantiano?, ¿qué induce a considerar a *nuestra* razón como el producto contingente de una evolución en modo alguno preprogramada o teleológicamente dirigida hacia sus configuraciones actuales?. Lorenz nos pone sobre la pista que ha de proporcionar las respuestas más pertinentes. Si, como él mismo dice, debemos a Kant la “chispa” del descubrimiento de lo apriorístico (T.K.A., p.115), hay entonces que reconocer, es de justicia hacerlo, que debemos al propio Lorenz buena parte de la chispa que ha dado lugar a la naturalización del conocimiento y a la incorporación de la racionalidad a la filogenia que la ha ido formando. Me alegra ver que lo que en su artículo en un principio parecía ser un ataque despiadado contra Kant acabe siendo elogio de su excepcional aportación a la historia de las ideas. En efecto, Lorenz, si bien se ve motivado a escribirlo por el deseo de interpelar al idealismo postkantiano de impronta próxima a las especulaciones de Fichte, tratando de desmarcarlo netamente de las posiciones naturalistas, no puede sustraerse al fin al encomio y saluda con generosidad el pensamiento de Kant. Tónica ésta por cierto bastante generalizada entre los epistemólogos evolutivos.

Comienza Lorenz no obstante por interrogar sin escrúpulos al filósofo de Königsberg, con una batería de preguntas que tienen el lejano eco de Schopenhauer y Nietzsche, aunque ahora realizadas con el rigor que proporcionan amplios conocimientos sobre la naturaleza humana adquiridos en

largo debate con los descubrimientos de la biología y de la etología comparadas. Mejor será, en beneficio de la precisión, dejarle a Lorenz la palabra:

*“La razón humana, con todas sus formas de la intuición y sus categorías, ¿no es acaso, al igual que el cerebro humano, algo orgánico, surgido de la interacción continua con las leyes de la naturaleza circundante?; de haberse dado un modo de surgimiento histórico totalmente distinto y, con ello, un sistema nervioso central de índole distinta, ¿no serían quizá nuestras leyes del entendimiento, las que se nos presentan en la mente como necesariamente ‘a priori’, completamente distintas?”*

T.K.A., p.90.

Creo que son cuestiones que pueden dar que pensar, aún cuando habrá que acotarlas más adelante en torno a lo que en ámbitos filosóficos se conoce como “falacia genética”. Digamos por el momento que Lorenz busca su respuesta decantándose por una interpretación de lo apriorístico como el producto de “especializaciones hereditarias” (ídem, p.90), adquiridas en la evolución filogenética. Y lo hace a la luz de sus trabajos sobre animales no humanos, en los que los mecanismos de reacción innatos son demostrados empírica y fehacientemente. Así como sus especializaciones adoptativas ventajosas fueron incorporadas al código genético de la especie, seleccionadas por su provecho de cara a la supervivencia de sus portadores, así nuestras formas de la intuición y categorías deben ser comprendidas como el resultado de un vasto proceso de adaptación, en el que aquellas consecuciones más eficaces en el enfrentamiento con la realidad resultaron seleccionadas y ampliamente extendidas a lo largo de generaciones en las que la aptitud se premiaba con la reproducción. De ahí que Lorenz se apresurase a constatar la *aposterioridad*, si así puede decirse, de los a prioris innatos individuales.

Ahora bien, antes de seguir adelante, resulta obligado repasar cuál es la concepción que da una noción teórica tan controvertida como la de “realidad” maneja o posee Konrad Lorenz. En este punto, decisivo para el cuerpo doctrinal que va elaborando la epistemología evolucionista, se observan contradicciones que sólo se resuelven cuando Lorenz asume sin más perjuicios una lectura darwinista de Kant, abandonando su postura inicial, reflejada en este párrafo, en el que asoma un prekantianismo insostenible que luego se ve corregido en profundidad:

*“Lo que necesitan en realidad las ciencias naturales, de manera apremiante, es un concepto de realidad absoluta, el que ha de ser lo menos antropomorfo posible y ha de tener la máxima independencia con respecto a la ubicación actual, casual, de los límites de la capacidad perceptiva humana. La realidad absoluta no ha de verse afectada en modo alguno por el hecho de si ésta se refleja o no, y hasta qué punto, en el cerebro actual de un ser humano o de cualquier otra criatura de vida efímera”* T.K.A., p.92.

Por mi parte confieso que me quedé atónito al leer estas palabras, procediendo de quien proceden, y no se me ocurrió otra cosa que anotar en el margen del libro una exclamación en la que se leía, escuetamente, ¡es mucho pedir!. Con posterioridad, el ramalazo dogmático de los epistemólogos evolutivos se me ha hecho evidente en diversas ocasiones, aún cuando la acumulación de matizaciones que ellos mismos enfatizan en relación a sus propios postulados -lo cual no quita la, llamémosle, “objetividad revisable” de sus aserciones- asegura su fidelidad al *conjeturalismo* popperiano.

Popper, por cierto, ha acuñado el término “realismo de sentido común” para referirse a este *nuevo realismo* (una etiqueta, como se ve, con resonancias cinematográficas), si bien parece imponerse el de *realismo hipotético* (Volmer, Lorenz) o *crítico-hipotético* (Campbell), con el que desmarcarse del antiguo realismo dogmático u ontológico. El mismo Vollmer lo califica como “variante modesta del realismo ontológico (M. y C.O., p. 43), emparentándolo con el criticismo, del que sin embargo le distancia la consideración de todo conocimiento como hipotético, ya no necesariamente verdadero, tal y como sucedía con los juicios sintéticos a priori kantianos.

Las relaciones entre pensamiento y realidad, que definen este realismo hipotético surgido, no se olvide, del idealismo “naturalizado”, son así descritas por Vollmer:

*“Nuestro aparato cognoscitivo es el resultado de la evolución (biológica). Las estructuras cognoscitivas se ajustan a las estructuras (objetivas) del mundo, porque se han ido formando en la adaptación a ese mundo. Y concuerdan (en parte) con esas estructuras reales, porque sólo esa concordancia hizo posible la supervivencia” (Evolutionäre Erkenntnistheorie, 1975, p.102, citado en M. y C.O., p.35)*

También Lorenz apunta finalmente en esta dirección, y lo hace mediante la constatación de la imposibilidad de dar con conocimientos absolutos sobre el mundo, conocimientos no mediados por los “toscos cajones categóricos” (T.K.A., p.97) -Nietzsche-, los cuales delatan como incapaces de dar con verdades revestidas del antiguo oropel de lo que caía *sub specie aeternitatis* (hoy sustituido, en feliz expresión de Wuketits, por el análisis del hombre *sub specie evolutionis*).

Resulta entonces que el pretendido abismo entre el idealismo trascendental de Kant y el naturalismo neodarwinista se convierte en complementariedad. Puede afirmarse que allá donde acaba el examen de la razón pura comienza la reconstrucción de su filogénesis: una nos da una visión sincrónica, la otra diacrónica. Que Lorenz desarrolla una lectura etológica de los presupuestos kantianos lo abona su reiterada constatación de la incognoscibilidad absoluta del noumeno (salvando el inicial despiste citado), señalando que “la última unidad de lo existente en sí sigue siendo para nosotros fundamentalmente incognoscible” (ídem, p.106), y que “lo apriorístico no es más que un cajón cuya forma se ajusta modestamente a la realidad que ha de reflejar” (p. 104), si bien es cierto, indica, que un mero



análisis de los a priori subjetivos no nos revelará su auténtico sentido, sólo desvelable yendo más allá de Kant: comprendiendo a qué funciones obedecen. Lorenz pone el ejemplo de una cámara fotográfica que fuera analizada cuidadosamente sin para ello disparar ni una sola fotografía: evidentemente obtendríamos una detallada descripción de su estructura formal, pero estaríamos lejos de comprenderla al no indagar en su función.

La comprobación de la imposibilidad de un saber pormenorizado y concluyente sobre la realidad en sí misma, a la que sólo se accede mediante la vía indirecta de las categorías de la mente, parecería facilitar una opción de corte neoidealista, pero Lorenz, como he insistido, no se queda ahí. Recordemos ahora que Hegel, en nota a pie de página de su *Ciencia de la Lógica*, calificaba de “perezosa” cualquier postura que no se arriesgase a pasar las férreas determinaciones mentales para alcanzar la otra orilla, la orilla de lo real. Pues bien, Lorenz, como realista, se propone dar respuesta a la aparente escisión entre a priori subjetivos y realidad objetiva mediante el seguimiento de la emergencia evolutiva de las categorías, formadas “en la confrontación cotidiana con las leyes reguladoras de lo existente en sí y como una adaptación a ellas, lo que ha otorgado genéticamente a nuestro pensamiento una estructuración ampliamente *correlativa* a la realidad del mundo exterior” (T.K.A., p.92, subrayado mío). En efecto, según Lorenz hay ajuste entre nuestras formas de pensamiento y el entorno como lo hay entre el suelo y nuestro pie, como entre el casco del caballo y el suelo de la estepa, como entre la aleta del pez y el agua: hay ajuste porque una larguísima filogenia ha ido produciendo la adaptación funcional del conocimiento al medio. Naturalmente afirmar esto supone una consideración orgánica del conocimiento y su continuidad con el resto de funciones corporales enfrentadas de manera directa al entorno, en pos de la supervivencia y la reproducción. Lorenz acierta al ver una correspondencia de tipo práctico entre pensamiento y realidad, aunque en otras ocasiones sorprende al afirmar una relación de espejo sin distorsiones entre ambos (como lo demuestra la cita anterior tomada de la p. 104 de su artículo). Es otra de las ambigüedades de este trabajo primerizo del año 1941. Vollmer critica esta confusa noción de “reflejo” (M. y C.O. p.30), en favor de una relación de tipo instrumental entre las estructuras cognoscitivas y el entorno. Pienso que es una posición perfectamente suscribible, acorde con la derivación funcionalista de la teoría representacional clásica, en la que la mente era entendida como reproducción, copia o imagen fidedigna del mundo, un lastre del que con dificultades va desprendiéndose la epistemología contemporánea.

Pienso que no andaba equivocado Nietzsche, no, cuando advertía que tras los juicios sintácticos a priori se ocultaban unos, menos presentables en sociedad desde luego, *juicios fisiológicos de valor*. Al menos las ideas de Lorenz sirven como apoyo de los asertos de Nietzsche, al declarar el carácter adaptativo de las categorías y formas a priori de la sensibilidad, *eficaces* en el enfrentamiento con la realidad<sup>5</sup>. De ahí que carezca-

(5) A desentrañar la máscara naturalista de Nietzsche he dedicado otro artículo que se encuentra pendiente de publicación, razón por la que no entro aquí en mayores detalles. En cualquier caso, remito muy especialmente al libro III de *La Voluntad de dominio*, en *Obras Completas* (tomo IV), editadas por Aguilar, Buenos Aires, 1967, 6a edición.

mos de un conocimiento absoluto de ésta, y que las leyes del entendimiento no puedan arrogarse la facultad de producir verdades necesarias y universales. Es más, en palabras de Lorenz, debemos asumir

*“la unicidad provisional del cerebro humano, el cual, pese a sus gigantescas diferenciaciones y estructuraciones, es un órgano cuya función posee una capacidad de cambio digna de Proteo, dispuesta a rebelarse incondicionalmente contra las limitaciones funcionales condicionadas por su propia estructura”* T.K.A., p.114, subrayados míos.

En su refutación del idealismo, Lorenz califica de “arrogancia antropocéntrica” (ídem, p.97) la creencia en la validez eterna de las leyes de la razón pura, ya que nada impide que otras criaturas dotadas de inteligencia -caso de existir- hayan o hubieran construido en su filogénesis distintas maneras de adaptación cognitiva a su entorno. Incluso los tenidos por inviolables axiomas de las matemáticas dependen de su forjación evolutiva, algo que, por cierto, ha constatado ontogénicamente Piaget. Lorenz indica que puede conjeturarse la existencia de criaturas que no emplearan nuestra forma de cuantificación numérica, aplicándose a las magnitudes intensivas antes que a las extensivas, salvando así las dificultades y limitaciones de nuestro escalonamiento por números, que nos obliga al cálculo diferencial e integral (p.99). Los avances científicos en mecánica ondulatoria y física atómica revelan justamente el fracaso de nuestras categorías en ese nivel atómico, en donde la causalidad, la sustancialidad, la intuición del espacio e incluso la categoría de cantidad son puestas en entredicho. Prueba irrefutable ésta de la contingencia de nuestras formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento, y de su aplicación al principio de eficacia biológica y rendimiento adaptativo, sin olvidar su papel vital en el progresivo asentamiento de la especie humana en la biosfera y su adquirido rol dominante.

Ahora bien, el que todo nuestro conocimiento esté mediatizado por estas formas contingentes de nuestro equipamiento subjetivo -dependientes en última instancia del aparato neurosensorial del sistema nervioso central- no obsta ni impide de modo definitivo la investigación objetiva sobre lo real. Antes al contrario, “el hecho de que podamos penetrar en las leyes del cajón, en las del instrumento, hace que podamos entender *relativamente* lo existente en sí” (Lorenz, ídem, p.104, subrayado mío). Pienso que ésta es la afirmación central de este realismo de nuevo cuño defendido por la gnoseología evolutiva. Como primer paso metodológico propone Lorenz el análisis de los dispositivos innatos en los organismos no humanos de los que el conocimiento de su equipamiento perceptivo ha de producir interesantes aportaciones al estudio comparativo de las formas a priori (innatas) con las que los humanos nos desenvolvemos y encaramos la realidad.

La importancia de propuestas como la que me ocupa en este artículo viene resaltada por el desafío que suponen para el notorio *revival* del escepticismo, derivación exorbitada del final de todo filosofar dogmático. Al respecto, resulta aleccionador el criticismo de Popper, al mantener el empeño por la objetividad del conocimiento y la imposibilidad de su consecución concluyente y apodíctica, tensión tan fructífera como a logros futuros insospechados: esta actitud *expectante* debe, a mi parecer, elevarse a lo que con cierta pretenciosidad viene denominándose una “ética del conocimiento”, en la que la siempre postergada epifanía del saber movilice la búsqueda y el sentimiento de aventurarse hacia lo incógnito, motor que ha de ser del *pathos del aprender*. Tiene mucha razón Deleuze al reivindicar el aprendiz frente al Maestro, al resultar aquél eterno aspirante a hollar lo desconocido, disconforme con las fatuas pretensiones de eternidad de cualquier sistema absoluto.

Las incursiones de los científicos en la ética se han convertido en lugar común en las últimas décadas, de lo que dan buena prueba las páginas con las que Monod acaba *El azar y la necesidad* o el capítulo “Esperanza” con el que Wilson cierra su *Sobre la naturaleza humana* (“...*aguardan cosas sorprendentes y desconocidas. Son tan accesibles como en aquellos días del primitivo asombro cuando los primeros exploradores europeos recorrieron nuevos mundos y cuando los primeros científicos armados con microscopios observaron las bacterias atravesar nadando las gotas de agua...* p 284), libro éste que constituye una defensa apasionada de lo que Wilson llama la “epopeya evolucionista”, cuyo héroe ha sido y debe seguir siendo, según dice, la mente humana. O podría citar, sin ir más lejos la inaudita y brillante incursión en la física de procesos irreversibles llevada a cabo por el Nobel de Química de 1977 Ilya Prigogine, con su propuesta de reencantamiento del mundo y “nueva alianza”<sup>6</sup> entre hombre

- (6) La expresión “nueva alianza” podría ser una respuesta a Monod, quien en *El azar y la necesidad* (p.41) hace referencia a la ruptura de la “antigua alianza”(sic) entre hombres y naturaleza, la que se había logrado mediante la proyección animista, que Monod describe así: “Es, en otros términos la hipótesis de que los fenómenos naturales pueden y deben explicarse en definitiva de la misma manera, por las mismas ‘leyes’, que la actividad humana subjetiva, consciente y proyectiva. El animismo primitivo formulaba esta hipótesis con toda ingenuidad, franqueza y precisión, poblando así la naturaleza de graciosos o temibles mitos que, durante siglos, han alimentado el arte y la poesía” (p.42). Por lo demás, cabe apuntar que la ligazón entre el “universo abierto” detectado por Prigogine (y al que eleva a ontología) con el universo epistémico abierto de Karl Popper tiene visos de ser uno de los proyectos más fascinantes que le esperan a la epistemología y a la cosmología del futuro. Popper cita a Prigogine en el epígrafe VIII de la segunda addenda a *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, (Tecnos, Madrid, 1984), calificando su obra de “estimulante reducción fiscalista, al menos en el sentido de que da los primeros pasos hacia una comprensión física de la evolución de las estructuras superiores” (p.195). Dudo seriamente que Prigogine admitiera el calificativo de “fiscalista”, pero con todo la aproximación entre sus teorías y las de Popper se produce en torno a la admisión de que “el

y naturaleza, al descubrir en ésta una dosis importante de indeterminación ajena a la pasividad que la mecánica newtoniana la adscribía, apostando por el conocimiento científico como *"proceso abierto de producción y de invención en un mundo abierto, productivo e inventivo"* (I. Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, p.282).

Pues bien, Lorenz no queda al margen de esta pesquisa o exploración en pos de una nueva imagen para la ciencia contemporánea, imagen que se inspira por lo general en el modelo biológico<sup>7</sup>, y lo hace con un rechazo reiterado del fijismo kantiano:

*"Lo que nosotros introducimos a cambio de la ilusión perdida de la posición central del hombre en la naturaleza es el convencimiento de que en su actitud abierta ante el mundo es perfectamente capaz de sobreponerse a sí mismo, tanto en sus investigaciones como en su evolución supraindividual como especie, de ir más allá de la conformación apriorística de su pensamiento y de crear y conocer cosas fundamentalmente nuevas, sin ningún tipo de precedentes"* T.K.A., p.114.

Palabra clave en todo esto es la de asombro, el presocrático y platónico asombro, empleada por Wilson en su cita anterior (si bien en su pluma puede convertirse en peligroso jugar con fuego), palabra que ha de ser destacada como el fundamento del proyecto ético de lo que Popper calificó en el título de una de sus obras más relevantes como *"búsqueda sin término"*, pues, al decir de Lorenz, *"lo específicamente humano es (...) el esfuerzo consciente por no anquilosarse, por no convertirse en un vehículo sobre raíles"* (*idem*, p.114).

Universo que alberga la vida es creativo en el mejor sentido: creativo en el sentido en que lo han sido los grandes poetas, los grandes artistas, los grandes músicos, y también los grandes matemáticos, los grandes científicos y los grandes inventores" Popper, p.195. En tal sentido, se ve infundido de nuevo con la antigua proyección animista que Monod rechazaba.

- (7) Recuérdese la sorprendente reaparición de la antigua *Natur-philosophie*, o filosofía natural, en el subtítulo de *El azar y la necesidad* de Monod, como se encarga de resaltar Georges Canguilhem en su "Lógica de lo viviente e historia de la biología". recensión del famoso libro de Francois Jacob. Este artículo se incluye en castellano en una compilación de título idéntico publicada por Cuadernos Anagrama, n.92, Barcelona, 1975.

## II

La interpretación evolucionista de la epistemología kantiana parte de dos presupuestos que resumen lo apuntado en la primera parte de este artículo, consistentes, como indica Franz M. Wuketits en "*Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío*" (p. 17) <sup>1</sup>, en lo siguiente:

a) existen unas estructuras o disposiciones innatas que posibilitan los procesos de aprendizaje, con las que todo ser animado viene al mundo; al contrario de lo que creía el empirismo asociacionista y conductista, ningún ser vivo es una tabla rasa en el momento de su nacimiento;

b) tales estructuras son resultado de un proceso evolutivo en el que, por selección natural, han sobrevivido los individuos portadores de disposiciones que favorecían la supervivencia.

Como consecuencia de estos postulados podemos ahora aventurar un tercero:

c) entre nuestra estructura cognoscitiva humana y la estructura de la realidad existe *isomorfismo parcial* <sup>2</sup>, esto es, nuestras representaciones no

- (1) De la compilación *La evolución del pensamiento* (ver bibliografía) se citan los artículos siguientes: Franz M. Wuketits, "Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío"; Gerhard Vollmer, "Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva" (citado por M. y C.O.); Konrad Lorenz, "La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual" (citado por T.K.A.); Erhard Oeser, "La evolución del método científico"; Franz M. Wuketits, "Epílogo: ¿Una nueva 'filosofía realista'?".
- (2) No se me escapa que es ésta una noción presta a la confusión, puesto que para un lógico el isomorfismo o es total o no existe. Piaget así lo advierte en *Biología y Conocimiento* (pp.54-55) donde sin embargo leemos: "En efecto, el inconveniente de la noción de isomorfismo parcial es que se podría introducir tal enlace entre no importa quién y no importa cuál: una pulga es parcialmente isomorfa de la luna, puesto que ambas presentan una forma más o menos cerrada, se mueven, etc. Pero los isomorfismos parciales adquieren, no obstante, una significación instructiva si se satisfacen las dos condiciones siguientes: a) posibilidad de indicar los procesos de transformación que puedan llevarnos de una de las estructuras comparadas a la otra; b) posibilidad de hacer que estas transformaciones correspondan a un proceso real y observable, de naturaleza histórica o genética (epigenética, etc.)". Valga la aclaración para seguir otorgando confianza a dicho concepto.

son espejo o reflejo de lo real, sino sólo una imperfecta tentativa de reproducción de ciertos aspectos concretos del mundo, aquellos de importancia vital de cara a la conservación de la especie, con un claro sentido de economía cognoscitiva.

Ahora bien, como cuarto de los asertos esenciales de la epistemología evolucionista:

d) la realidad no es, como podría pensarse desde una óptica idealista fichteano, un producto de la mente; nuestro órgano de conocimiento no decide sobre el mundo, sino que es fruto de ese mundo real, del que emerge en un larguísimo proceso. Hemos llamado a esta postura "realismo hipotético". La radicalidad de su empirismo viene demostrada por la sentencia de Lorenz según la cual *"lo que vivimos como experiencia es siempre una confrontación de lo real en nosotros con lo real fuera de nosotros"* (T.K.A., p. 95).

De todo ello resulta fácilmente deducible el carácter contingente de las formas de conocimiento de nuestra especie, así como la no necesidad de su aparición sobre un planeta que ocupa un lugar inusualmente marginal dentro de su propia galaxia. Wuketits se refiere a ello como la desantropomorfización que de la imagen del cosmos posee el hombre (Epílogo a *La evolución del pensamiento*, p.339), y Vollmer (M, y C.O., p. 41) lo hace como matización de la epistemología kantiana, al desplazar al hombre del centro del universo epistémico en Kant le había situado, siendo así una verdadera "revolución copernicana", en el sentido en que la astronomía de Copérnico desplazó la supuesta centralidad cósmica de la Tierra hacia un puesto mucho más periférico, piedra de toque del escándalo de su doctrina. En palabras de Gerhard Vollmer: *"El que haya saber sobre el mundo no se desprende de ninguna lógica, de ninguna teoría del conocimiento, de ninguna ontología es contingente, no necesario; empírico, no verdadero a priori"* (M. y C.O., p.28).

Vollmer, precisamente, sostiene ese aludido carácter instrumental del conocimiento (y no especular, de mero espejo), acuñando la decisiva noción de ajuste entre las estructuras subjetivas y las objetivas. Ajuste que adquiere tres aspectos:

a) en un tono que tiene resabios del llamado "segundo" Wittgenstein Vollmer señala que "las estructuras cognoscitivas subjetivas 'se ajustan' a la realidad del mismo modo que los instrumentos se corresponden a sus tareas" (ídem, p. 30); Lorenz apuntaba ya en esta dirección, si bien, como vimos, el concepto de "reflejo" empañaba la verdadera relación -abstracción de propiedades específicas- que se establece en las transacciones entre nuestro entendimiento y la realidad;

b) el conocimiento, en tanto que "ajuste", eleva las probabilidades de reproducción, es útil desde una perspectiva biológica, conlleva una ventaja adaptativa, y

c) la reconstrucción subjetiva del entorno no tiene porqué ser correcta, entendiendo por tal fiel reproducción, sino adecuada a las necesidades individuales, lo que se demuestra al comprobar la limitación de nuestro espectro luminoso (del que Vollmer dice: *"tiene un alto valor adaptativo, es decir: tiene éxito, pero que no solamente es subjetivo, sino totalmente 'falso' objetivamente, 'inventando' libremente para permitir la percepción de colores constantes y, con ello, la objetivación"*, ídem, p.46). Esto es así tanto para el equipamiento perceptivo como para el conjunto de representaciones mentales, aunque, en todo caso, queda siempre un rastro de isomorfismo parcial, es decir, la relación conocimiento-realidad no es caprichosa o arbitraria, sino consecuente con la derivación material del propio dispositivo cognitivo.

Conviene advertir que, tal y como yo lo entiendo, este concepto clave de "ajuste" resulta aplicable fundamentalmente a nuestra capacidad perceptiva, lo que obliga a una puntualización importante cuando se aplica a lo que el propio Vollmer llama "tercer nivel del conocimiento", el configurado por las teorías científicas. Antes de hacerla, prosigamos con algunas consideraciones que Vollmer señala en relación a la eficacia adaptativa del conocimiento. Por un lado, indica, debemos descartar toda pretensión de idealidad, de perfección, en las adaptaciones, puesto que: a) tal ajuste ideal resulta innecesario de cara a la supervivencia; b) de poderse realizar conllevaría esfuerzos enormes derrochados, no compensables; c) existe una dependencia de las mutaciones, que pueden tanto favorecer como oponerse al proceso adaptativo, y d) una supuesta adaptación ideal llevaría consigo una rigidez extrema inadecuada a los cambios ambientales constantes (ídem, p. 38). De aquí que exista una imperfección consustancial en nuestras formas de ajuste al medio, lo que ha de entenderse en términos de lo que Ernst Mayr llama un programa genético abierto de aprendizaje, dotado de plasticidad y flexibilidad, en el que el almacenamiento de información adquiriera en vida por el individuo juega un papel determinante en la toma de decisiones ante los cambios del ambiente.

No obstante, esta adecuación inconclusa, por así llamarla, no debe ser tampoco demasiado mala, puesto que cuando menos tiene que satisfacer las elementales necesidades de supervivencia, debe contener un *minimum* sobre el que después se desplegará la habilidad del individuo. Vollmer denomina *mesocosmos* al mundo al que nuestro aparato cognoscitivo se ha ido adaptando a lo largo de la evolución, constatando que constituye *"tan sólo un recorte del mundo real"* (ídem, p. 47, subrayado suyo), lo que abona su crítica al concepto "reflejo" de Lorenz y le alinea con las recientes conclusiones obtenidas por la psicología cognitiva, para las que lo que cuenta es la validez ecológica o eficiencia adaptativa de nuestras representaciones mentales. Se designará entonces como *"mesocosmos"* al *nicho cognoscitivo* del hombre, por analogía con el concepto de nicho ecológico de los biólogos:

ese “recorte” de lo real sobre el que actuamos cognitivamente, del que extraemos información mediante las formas de la intuición y las categorías, y al que estamos constreñidos de manera genética por nuestra pertenencia a una antropogenia ineludible, que nos determina a priori.

Ahora bien, en este punto se abre esa consideración importante a la que un instante me refería, consistente en la distinción entre el conocimiento obtenido mediante los mecanismos perceptivos y la experiencia inmediata, de un lado, y el conocimiento científico, de otro. Al decir de Vollmer existe completa determinación genética para el primero, mas no para el segundo. Y si mediante la percepción y la experiencia inmediata no hay accesos de ningún tipo hacia la cosa en sí, no ocurre lo mismo con el método científico, vía abierta para una aproximación fiable a la realidad en sí misma, puesto que, como señala Erhard Oeser <sup>3</sup>, trasciende las meras funciones de autoconservación yendo más allá del proceso natural de adaptación. Vollmer llega a decir que si bien ningún conocimiento podrá ser ya tenido por absolutamente verdadero,

*“en lo que respecta a la cosa en sí, la gnoseología evolutiva es más ambiciosa que Kant. Podemos aspirar realmente a aproximarnos con nuestro conocimiento a la cosa en sí mediante teorías científicas, pero no mediante la percepción o la experiencia inmediata. Podemos aspirar, finalmente, a descubrir verdades sobre el mundo tal como es, no sólo sobre el mundo tal como lo vemos”* (M. y C.O., p. 41, subrayados suyos).

¿Cómo puede ser esto posible? Vollmer apunta en la dirección asumida por Lorenz: analizando nuestra forma de conocer, produciendo teorías sobre el surgimiento del conocimiento y sobre la relación que mantienen mundo real y sujeto cognoscitivo, recopilando *“hechos empíricos sobre la existencia, la amplitud y el ajuste de las estructuras cognoscitivas subjetivas (lo que ha de ser aportado por la psicología, la fisiología, la neurobiología, la lingüística y otras disciplinas)”* (ídem, p. 42)

En otras palabras, examinar nuestro equipamiento destinado al conocimiento para salvar así el principio de objetividad científica, no cayendo por ello en el dogmatismo de las verdades eternas, sino asumiendo el carácter incompleto de nuestras teorías, conjeturales mas no por ello ajenas a la realidad en sí, no arbitrariamente mentales. Objetividad del conocimiento y realismo hipotético, en la más clara raigambre popperiana y (¿por

(3) En su artículo “La evolución del método científico” Oeser pretende establecer la continuidad entre el conocimiento perceptivo y el conocimiento científico mediante la noción clave de *información*, insistiendo no obstante en que el método científico se sitúa ya fuera del proceso de autoconservación y su meta reside precisamente en la superación del aparato cognoscitivo innato y sus determinaciones filogenéticas. Puede en él encontrarse una referencia a la original propuesta de Donald Mackay de reinterpretación y reconstrucción de la epistemología kantiana desde presupuestos extraídos de la cibernética.



qué no decirlo?) también en la estela kantiana, pese a todas las críticas: rechazo del saber absoluto pero fidelidad a la objetividad de la verdad. En definitiva, confianza en las teorías de la ciencia como refutación del dogmatismo y del escepticismo, como sedimentación momentánea del saber a la espera de nuevos efectos erosionadores nacidos en el seno mismo del conocimiento.

Uno de los lugares en los que Popper explicita con más claridad las afirmaciones que cierran el anterior apartado es en el capítulo "*Tres concepciones sobre el conocimiento humano*" (pp. 116-141) de su famosa obra *El desarrollo del conocimiento científico*. Defiende en él una vía intermedia o "tercera concepción", como la llama, del conocimiento, equidistante tanto del dogmatismo instrumentalista como del dogmatismo esencialista. Considera al primero como el modelo aceptado a lo largo de nuestro siglo, buscando su antecedente (y aquí me parece que Popper quiere rizar el rizo) nada menos que en el Prefacio del teólogo protestante Andreas Osiander al *De Revolutionibus* de Copérnico, preámbulo que fuera impuesto por presiones eclesiásticas con el fin de suavizar la radical novedad de las tesis heliocéntricas copernicanas. Afirma en él Osiander, en contra de los propósitos del propio Copérnico, la naturaleza hipotética de la teoría heliocéntrica, única forma de que la obra no pasara a engrosar inmediatamente el Índice inquisitorial (cosa que, de cualquier modo, se produciría en 1616, cuando la polémica de Galileo, manteniéndose su veto hasta siglo y medio después, el año 1758). Desde luego la introducción del carácter conjetural en la obra *De Revolutionibus* no resulta atribuible a Copérnico, y sí debe caer sobre las espaldas exclusivas de Osiander, a quien F.L. Cross <sup>4</sup> atribuye incluso el subtítulo del libro, en el que aparece la frase "*et novis insuper ac admirabilibus hypothesibus ornatos*", del que ya se deduce por sí solo el carácter hipotético de la obra. Pues bien, Popper arguye el talante instrumentalista *avant la lettre* de dicho Prefacio, surgido en circunstancias nada propicias a concepciones de esta índole, y lo hace basándose en una frase de Osiander en la que afirma lo siguiente: "*No hay ninguna necesidad de que estas hipótesis sean verdaderas, o siquiera que se asemejen a la verdad; sólo se pide de ellas que permitan realizar cálculos que sean concordantes con las observaciones*" (citado por Popper, *El desarrollo científico*, p.117).

Ciertamente nadie podría dudar de que en ella se encierra una inintencionada declaración programática de la concepción instrumental del conocimiento científico (¿quién se lo iba a decir al pobre Osiander?), una concepción combatida por Popper, pese a ser dominante en el momento de publicación de su obra. Los motivos de que se impulsiera fueron atribuidos por

(4) F.L. Cross: "Kant's so-called copernican revolution", *Mind* (46, 1937), pp. 214-217; "Professor Paton and Kant's so-called copernican revolution, *ídem*, pp. 475-477.

Popper fundamentalmente a la coincidencia de dos circunstancias, a saber: a) las dificultades implicadas en la interpretación del formalismo de la teoría cuántica, en particular tras la introducción por Niels Bohr del enredoso “principio de complementariedad”, por el que renunciaba a interpretar la teoría atómica como descripción de algo, y b) el espectacular éxito conseguido en la práctica por las aplicaciones de dicha teoría.

Un modelo al que Popper oponía lo que denominaba la “concepción galileana”, es decir, la consideración de las teorías no sólo como meros instrumentos, *“sino también -y principalmente- (como) descripciones del mundo o de ciertos aspectos del mundo”* (ídem, p. 121). No obstante, hay, indica, un punto en el que sí cabe dar al instrumentalista la razón: en su rechazo de la pretensión de que la ciencia puede darnos explicaciones últimas basadas en esencias (la concepción esencialista). La correcta perspectiva queda entonces para Popper en la concepción galileana desprovista de su tendencia o tentación fijista/esencialista, considerando las teorías como “genuinas conjeturas” falsables empíricamente.

En resumen, rechazo de la posibilidad de una descripción última de la naturaleza como coagulación definitiva de la verdad, y aceptación, por contra, y como tarea primordial de la ciencia, de una constante interrogación e interpelación a la naturaleza, con aspiraciones de hallar la hipótesis más próxima a la verdad, en tanto que explicación de los hechos observables organizados en leyes que expresen sus regularidades. Y, en fin, una preciosa síntesis de idealismo y realismo, expresada en estos términos, que no resisto la tentación de reproducir:

*“Las teorías son nuestras propias invenciones, nuestras propias ideas; no nos son impuestas desde afuera, sino que son nuestros instrumentos de pensamiento forjados por nosotros mismos: esto lo han visto muy claramente los idealistas. Pero algunas de estas teorías nuestras pueden chocar con la realidad; y cuando esto sucede, sabemos que hay una realidad; que hay algo que nos recuerda el hecho de que nuestras ideas pueden ser equivocadas. Y es por esto por lo cual el realista tiene razón”* (ídem, p. 139).

Donald T. Campbell sustenta una posición similar, fundamento de su realismo crítico-hipotético, proponiendo *“a view of science which recommends we give up the search for ultimate truth and settle for practical computational recipes making no pretense at truly describing a real world”* (“*Evolutionary Epistemology*”, p. 447). Aunque sea esta una declaración de marcado tono pragmatista, Campbell, como Popper, se cuida de demarcarse de esta corriente al propugnar la irrenunciable aspiración a la objetividad, bien que matizada siempre por la constatación de las limitaciones de nuestro equipamiento cognitivo, incluso con la ayuda de tecno-

logía más sofisticada. De ahí que proponga, como también lo hace Lorenz, el análisis de las relaciones entre la capacidad cognitiva de los diferentes animales y su entorno, una herramienta heurísticamente importante para abordar de manera comparada los procesos de conocimiento humanos.

Campbell sostiene, entre los epistemólogos evolutivos, una de las actitudes más radicales, al defender la extensión del paradigma de selección natural hacia actividades epistémicas superiores tales como el aprendizaje, el pensamiento y la ciencia (ídem, p. 413). Junto con ello, asume una visión de la evolución biológica como un proceso de adquisición de conocimiento sobre el medio, de toma de información mediante el método de ensayo y error, dentro del paradigma de lo que Margaret Boden llama "*biología cognitiva*"<sup>5</sup>. Así, según Campbell, existen marcadas analogías entre el proceder científico y, por poner un ejemplo extremo que toma Popper, la forma de adaptación a su entorno de una ameba, pues en ambos casos se da un procedimiento de tanteo a la búsqueda de conocimientos relevantes para los propósitos perseguidos. Ahora bien, como se apresuraba ya a matizar Popper, lo que distingue un caso de otro es la actitud crítica adoptada por el científico, su pesquisa en pos de refutaciones para sus logros teóricos, el carácter constructivo de los errores. El reconocimiento de Campbell hacia el autor de *Conjeturas y refutaciones* queda de manifiesto a lo largo de todo su artículo "*Evolutionary Epistemology*", abundando las citas de dicha obra, dado que Popper deja abierta en ella la posibilidad de generalizar sus asertos sobre el proceder y el crecimiento del conocimiento científico a formas de adquisición de información de tipo precientífico, entre las que incluir el aprendizaje animal. Campbell asume incluso para los animales el rechazo del modelo de inducción pasiva, en beneficio de procedimientos guiados por hipótesis previas, surgidas de generalizaciones sobre experiencias simples y específicas (E.E., p. 416).

Construye Campbell un modelo de incardinación de todos los procesos en los que se ve implicada una necesidad de adquisición informativa sobre el entorno, modelo basado en la extrapolación de los mecanismos de variación ciega y retención selectiva a cualquier clase de proceso de conocimiento. A tal efecto, elabora lo que se llama "*a nested hierarchy of selective-retention processes*", una expresión de muy difícil traducción y que, a falta de

(5) Margaret A. Boden, una de las más relevantes especialistas en las consecuencias para la psicología cognitiva del desarrollo de la Inteligencia Artificial, señala en su libro *Piaget dos modos de conectar conocimiento y biología*: por un lado, lo que se conoce como *epistemología biológica*, es decir, aquella teoría del conocimiento que profundiza en el sustrato biogenético de los fenómenos lógicos y cognitivos (como es el caso de Piaget), adoptando una postura realista al estilo de la defendida en estos artículos; por otro, existe la llamada *biología cognitiva*, para la que cabe reducir todo mecanismo de adaptación a forma de conocimiento del medio, dando por supuesta la presencia de "un continuum cognitivo que recorre la escala filogenética, desde las más infimas criaturas hasta la mente humana" (pp. 159-160).

términos equivalentes, puede comprenderse si se piensa en el recurrido ejemplo de las muñecas rusas, donde cada una se encuentra encajada en el interior de la superior. Campbell, que asegura seguir en esto las insinuaciones de Popper en *Of Clouds and Clocks*, advierte de la posibilidad de que la confección de una jerarquía de procesos de adquisición informativa por ensayo y error, en la que se incluirían el lenguaje, la acumulación cultural y la ciencia, sea considerada como una decantación dogmática y en exceso generalizadora del punto de vista de Popper, cosa que a mi parecer evidentemente es y que Campbell recoge como radicalización y extensión de la epistemología popperiana en el seno del paradigma evolucionista.

La jerarquía de Campbell abarca diez niveles en los que la relación organismo-medio tiene lugar como un proceso de exploración ciega seguido de generalizaciones retenidas en el caso de mostrarse eficaces, modelo válido tanto para los incrementos de aptitud de un organismo en un entorno como para los aumentos de conocimiento más allá de la mera adaptación. La jerarquía, que se abre al ínfimo nivel del paramecio con su resolución de problemas sin intervención de ningún tipo de memoria, prosigue con los procesos donde intervienen el hábito y/o el instinto, los casos de pensamiento apoyado visualmente y de pensamiento basado en la memoria (como almacenamiento de información sobre eventos anteriores similares), hasta alcanzar los procesos superiores de aprendizaje por observación e imitación, y los citados del lenguaje, la cultura y la ciencia, de la que Campbell señala (confirmando los paralelismos):

*"The opportunism of science, the rushing in and rapid development following new breakthroughs, are very like the rapid exploration of a newly entered ecological niche. Science grows rapidly around laboratories, around discoveries which make the testing of hypotheses easier, which provide sharp and consistent selective systems"* (E.E., p. 435)

En su respuesta al artículo de Campbell <sup>6</sup>. Popper elogia sin rodeos las afirmaciones de su colega, mostrando su completo acuerdo con los postulados esenciales de la epistemología evolucionista, enfatizando si cabe el revival realista propiciado por los asertos de Campbell. Indica Popper que una de las inmediatas consecuencias de este realismo crítico es la consideración de la continuidad entre nuestro conocimiento y el de los anima-

(6) En P.A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, tomo II, "Campbell on the Evolutionary Theory of Knowledge" (pp. 1059-1065). Dice Popper en dicho escrito: "Professor Campbell's remarkable contribution is perhaps the one which shows the greatest agreement with my epistemology, and (what he cannot know) an astonishing anticipation of some things which I had not yet published when he wrote his paper (...) For me the most striking thing about Campbell's essay is the almost complete agreement, down even to minute details, between Campbell's views and my own".

les, aunque para la epistemología queda la tarea de descubrir en qué se separan, dónde se produce la inflexión que distancia a uno de otro, para lo que Popper recurre a su manido argumento de las funciones superiores del lenguaje (la descriptiva y la argumentativa).

Por otra parte, el rechazo del organismo humano como un pasivo recipiente de información, la cual se imprimiría sin intervención del sujeto, es asumido enteramente por Popper (*"nothing is 'given' to us by our senses; everything is interpreted, decoded: everything is the result of active experiments, under the control of an explotatory drive"*, p.1062). Poseemos, dice, un impulso innato, genéticamente incorporado en la filogenia, *"to find out, to understand, to correlate"* (ídem), una facultad activa que, cuanto más nos acercamos a lo propiamente humano, se caracteriza por el reconocimiento de los errores como fuente de sabiduría y por la tendencia a la crítica y a la rectificación de las pautas o hipótesis de partida.

Topamos aquí con una reivindicación del sujeto activo muy acorde con las propuestas del paradigma cognitivo en psicología; reivindicación basada en una lectura contemporánea de los a priori kantianos, llamados por Lorenz el "dispositivo conceptivo del mundo" (*La otra cara del espejo*, p. 21), expresión a mi parecer más oportuna y clarificadora que el mero *perceiving apparatus* de Campbell. Resulta así un examen de la interacción sujeto-medio, acción recíproca en la que el organismo ha de ser investigado como selector y abstractor de la realidad que le envuelve. Lorenz aboga al respecto por la *"penetración naturalista en los procesos cognitivos dentro del sujeto perceptor"* (ídem, p. 11), una labor que asimismo viene desarrollando el giro último de la psicología cognitiva. Resulta de este modo atendida la petición en pro de una indagación objetiva sobre nuestras formas de conocer, contempladas al fin, como Lorenz desea, como producto de una antropogenia que sólo el naturalista puede desvelar, puesto que *"el mecanismo fisiológico cuya capacidad reside en el conocimiento del mundo auténtico, no es menos auténtico que éste"* (ídem, p. 39).

Lorenz, con un propósito idéntico al que mueve a Campbell, construye en *La otra cara del espejo* un panorama exhaustivo del *continuum* entre los mecanismos más simples de adquisición de información y los procesos epistemológicos superiores. Cita entre los primeros, independientes del aprendizaje y en los que la información adquirida sobre el entorno no es almacenada sino empleada en el preciso instante, mecanismos como la homeostasis, la reacción amiboide, la cinesia, la reacción fóbica, la taxis, etc. Lorenz señala que no se trata de procesos de adaptación propiamente dichos, sino *"funciones de estructuras ya adaptadas"* (O.C.E., p. 103), previas a toda experiencia individual y fundamento de cualquier relación con el medio exitosa (*"fundamentos indispensables para los procesos de*

*aprendizaje que se desarrollan en los planos superiores de integración*", ídem, p. 104). De ahí que advierta de su concordancia con la definición kantiana del "apriorismo" (por supuesto en una lectura interesada y nada ortodoxa).

Junto con estos mecanismos de carácter inconsciente, Lorenz prosigue con los procesos en los que ya interviene el aprendizaje y el almacenamiento de información, bien sea a través de las funciones cerebrales bien a través de los mecanismos de selección e incorporación al *pool* genético de la especie. Esta sutil escala de dispositivos de toma de información desemboca en el aparato ratiomorfo (*ratiomorph*), concepto debido a Egon Brunswick, con el que se hace alusión a la capacidad abstractiva del cerebro humano, capaz de recortar funcionalmente el entorno mediante el cálculo perceptivo de las invariencias básicas, o, como dice Lorenz siguiendo la terminología de la cibernética y la telecomunicación, "*para compensar el 'ruido' del 'canal' informativo mediante la redundancia de la información*" (ídem, p. 183).

Ahora bien, esta perspectiva holística, en la que se imbrican las funciones cognitivas más primitivas con las más sofisticadas, no impide a Lorenz propugnar la noción crucial de "fulguración" (o *fulguratio*)<sup>7</sup> para explicar la emergencia de las diferencias cualitativas que distinguen al ser humano del resto de animales. En una perspectiva directamente entroncada con el emergentismo de Popper, rechaza con dureza las tesis reduccionistas para las que el proceso evolutivo únicamente de lugar a diferencias graduales o de tipo cuantitativo. Muy al contrario, Lorenz defiende la existencia de dos grandes pasos evolutivos que marcan cortes cualitativos -con surgimientos de leyes hasta entonces completamente desconocidas- entre las formas anteriores y las nuevas, y que sitúa en las fronteras entre la materia inorgánica y la vida por un lado, y entre hombres y demás animales por otro. Dos enormes fulguraciones o "hiatos" (Nicolai Hartmann, citado por Lorenz) que marcan "*un distanciamiento verdaderamente impresionante entre los bordes del abismo recién salvado*" (ídem, p. 253).

La controvertida relación entre el cuerpo y la mente es abordada por Lorenz a partir de esta consideración emergentista, apuntando la irreductibilidad del pensamiento y sus representaciones simbólicas a las leyes físico-químicas o a la organización neurofisiológica subyacente, de modo

(7) Noción extraída, como él mismo señala, de los teístas y místicos medievales: "Los filósofos teístas los místicos medievales acuñaron el término "fulguratio", rayo, para enunciar el acto de una nueva creación" (La otra cara del espejo, p. 56). Y señala Lorenz más adelante: "La cibernética y la teoría de sistemas han explicado la súbita aparición de nuevas propiedades sistemáticas y funcionales, librándolas de la aversión suscitada por su aparente carácter milagroso. No es sobrenatural que una cadena lineal de motivaciones forme círculo y engendre un sistema que se diferencie por sus propiedades funcionales de todos los precedentes, y no sólo gradualmente, sino también con carácter radical. Un "fulguratio" de tal especie puede hacer época, en el sentido más literal de la expresión, cuando surge cual un acontecimiento histórico único en la antropogénia" (p. 58).

análogo a como Popper lo hace en *El yo y su cerebro*. Resulta de aquí la que me parece más seria escisión dentro del paradigma epistemológico evolucionista, dado que, al contrario de Popper, Vollmer (M. y C.O., p. 43) aboga por el abandono de cualquier asomo dualista en beneficio de la llamada teoría de la identidad de los estados del sistema nervioso central. En mi opinión, la posición más esclarecedora y más atinada corresponde a Wuketits, quien aboga por lo que llama un *materialismo emergentista*, según el cual. (Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío", p. 22), sin necesidad de caer en reduccionismos insostenibles, tampoco se requiere la formulación de una teoría dualista, chocante con el empirismo materialista de los epistemólogos evolucionistas. Las aportaciones recientes de la psicología cognitiva, como también trabajos sobre epistemología de la cibernética como los de Seymour Papert, han de venir en apoyo de hipótesis como la citada. Será bueno entonces tener en cuenta sus revelaciones.

## BIBLIOGRAFIA

- Donald T. Campbell: "Evolutionary Epistemology", en Paul A. Schilop (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Open Court, 1974, pp.413-463.
- Heinrich von Kleist: *La Marquesa de O... y otros cuentos*, traducción y prólogo de Carmen Bravo-Villasante, Alianza Ed. El libro de Bolsillo, n. 191, Madrid, 1969.
- Jacques Monod: *Le hasard et la nécessité*. Editions du Seuil, París, 1970. Se cita por la ed. española, *El azar y la necesidad*, Barral Editores, Barcelona, 1971, trd. de Francisco Ferrer Lérín.
- Karl R. Popper: *The Open Universe. An Argument for Indeterminism. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, editado por N.W. Bartley III, 1982. Se cita por la ed. en castellano *El universo abierto, Un argumento en favor del indeterminismo*, Ed. Tecnos, Madrid, 1984, trad. de Marta Sansigre Vidal.
- Ilya Prigogine e Isabelle Stengers: *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Ed. Gallimard, 1979. Se cita por la ed. española *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, trad. de Victor Fairén.
- Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princenton University Press, 1979. Se cita por la ed. en castellano *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid, 1983, trad. de Jesús Fdez. Zulaica.
- Edward O. Wilson: *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978. Se cita por la 2a. ed. española *Sobre la naturaleza humana*, F.C.E., México, 1980, trad. de Mayo Antonio Sánchez.
- Franz M. Wuketits, Konrad Lorenz, Gerhard Vollmer y otros: *Die Evolution des Denkens*, R. Piper & Verlag, Munich, 1983. Se cita por la ed. española *La evolución del pensamiento*, Argos Vergara, Barcelona, 1984, trad. de Pedro Gálvez.



**RESSENYES  
BIBLIOGRÁFIQUES**

Iniciate en Justicia  
Como en solitud

hormiga  
ante  
Quinto  
~~Examen~~  
huellas  
significan  
de 6 hormigas  
puedo  
cerdas?  
Los son los

LAKOFF, G. y JOHNSON, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*, Col. Teorema, Ed. Cátedra, Madrid, 1986.  
("Metaphors we live by", Un. Chicago Press, 1980)

En 1970 se preguntaba Putman: "¿Es posible la semántica?" (*Teorema* XV/1 (1985)), intentando buscar una respuesta a porqué parece ser tan difícil alcanzar una teoría satisfactoria acerca del significado de nuestros conceptos. Su explicación consistía en mostrar las insuficiencias que afectan a las semánticas tradicionales, y a sus formulaciones más modernas, y que ve relacionadas principalmente con la inadecuación de considerar al significado de un nombre común como el conjunto de características (rasgos, marcadores,...) que definen la clase natural de los objetos que las comparten. Lo que Putman no llega a decir es que, en el fondo, los defectos de este enfoque tienen que ver con la creencia original -en un sentido tanto genérico como básico- de que el significado es algo propio de las palabras, por medio de lo cual éstas pueden referirse a los objetos del mundo. Este es el planteamiento que se origina en Frege y que se caracteriza, precisamente en este comienzo, por su logicismo anti-psicologista.

Contra este punto de vista se alzan las teorías que parten de la necesidad de considerar el significado como algo inseparable de los individuos que usan las palabras, es decir, del reconocimiento que el uso de las palabras para referirnos a las cosas es sólo una forma más de nuestro uso de ellas y que es éste lo que nos debe interesar si deseamos llegar a comprender los fenómenos de la significación. Es en esta línea que se inscribe "Metáforas de la vida cotidiana" que, para este propósito, se fija en un elemento tradicionalmente relegado al ámbito de los tropos poéticos: la metáfora. Lakoff y Johnson tratan de patentizar el papel central que juegan las metáforas en nuestra organización conceptual, en nuestra forma de ver el mundo que nos rodea -mucho más allá del planó lingüístico.

En la primera parte se ofrecen abundantes muestras de la multitud de metáforas que se hallan metidas en nuestro hablar cotidiano, y que, por su misma naturalidad, no nos damos cuenta de que lo son en un primer momento. Así, por ejemplo, "el tiempo es dinero", o "entender es ver", que sirven para dar lugar a diferentes expresiones para hablar de los primeros conceptos en términos de ciertos aspectos, con los que se descubre cierta semejanza, de los segundos. Los autores tratan de sintetizar este material en una clasificación que recoge aspectos del trabajo de Piaget al respecto de los conceptos básicos; de esta forma, distinguen entre metáforas orientacionales, como arriba/abajo ("lo bueno es arriba", "lo malo, abajo"), ontológicas, como entidad ("El miedo a los insectos esta volviendo loca a mi mujer". trata al "miedo" como algo, como una entidad independiente y delimitada), o recipiente ("Salir de una habitación"); estructurales ("una discusión es una guerra") o personificaciones ("Este hecho habla por sí solo"),...

Aunque no llegan a formular de forma clara el trasfondo psicológico que subyace a su teoría, es decir, la forma en que se produce nuestra conceptualización del mundo (aunque citan algunas fuentes), ni llegan a determinar, por consiguiente, que papel juegan exactamente en este marco las metáforas, queda clara su importancia. La forma en que percibimos los fenómenos, en que actuamos, es íntimamente dependiente de las metáforas que son centrales a nuestra cultura, a nuestra sociedad (que pueden cambiar y alterarse).

De todo ello, se extraen algunas conclusiones importantes de carácter filosófico, que parecen ser las que en el fondo interesan (por lo cual, sorprende en cierta medida que el prólogo a la edición castellana se limite a los aspectos lingüísticos de la obra). De su concepción de las metáforas (o de los conceptos metafóricos, para ser más preciso), pretenden llegar a lo que llaman "experencialismo", una forma de entender nuestra relación con el mundo que no caiga en el "mito del objetivismo", es decir, en la creencia -central en nuestra cultura- en verdades absolutas y universales. En una línea que recuerda en algo a la epistemología evolutiva, descubren el origen del conocimiento -del sistema conceptual- en la necesidad del hombre de ajustarse a su medio, físico y social, y como su resultado. Y este ajustarse no presupone nada anterior, nada que haya de presuponerse, sino que el sistema conceptual a que se llegue -de forma siempre dinámica- dependerá de las experiencias vividas. Conceptos clave en la tradición lógica como "significado de una expresión", o "verdad", remiten ahora a una teoría de la comprensión, a una teoría de lo que para nosotros es el mundo, dado nuestro sistema conceptual.

Si bien las propuestas se presentan insuficientemente desarrolladas, la obra constituye una original aportación al movimiento que pretende superar la dicotomía objetivismo/subjetivismo (o relativismo) que ha viciado a muchos aspectos de la discusión filosófica.

A.Gomila

**MIGUEL COBALEDA:** *La arquitectura de la realidad*. Ed. Universidad de Salamanca, 1986.

Hace falta valor para afrontar un proyecto sistemático como el que Miguel Cobaleda se propuso en *"La Arquitectura de la Realidad"*, no sólo por el tipo de problemas que acomete, sino también por el estilo aforístico -de claras resonancias wittgensteinianas (que también se detectan en algunos planteamientos, así como también popperianas)- en que se expresa. Como el mismo título indica, la obra pretende abarcar el ámbito de la realidad en su relación con el hombre, en busca de su sentido. El conjunto, por sus mismas características, *"se muestra, no se demuestra"*.

La obra se divide en tres partes: Noética, con 11 proposiciones (ampliamente desarrolladas), Estética, con 6, y Ética, con 7. Convendría, no obstante, centrarse en algunas cuestiones centrales, ampliamente debatidas, para ver qué solución se presenta aquí.

En primer lugar, respecto al problema de la constitución de la realidad, Cobaleda insiste en que éste es el único problema, no el de la existencia, la experiencia o la verdad. Intenta de esta forma escapar a las dicotomías sujeto/objeto, idealismo/realismo, de la filosofía moderna, en busca de un cierto equilibrio -kantiano, podría decirse- entre los dos polos. La realidad, de esta manera, resulta constituida por la actividad de un agente estructurador (la "capacidad relacional"), que se enfrenta a la presencia de los "datos", elementos absolutos carentes de sentido. El agente estructurador constituye la realidad al dar sentido a estos datos brutos, por medio de unos principios estructurales que rigen su acción, y de unos esquemas que, a la vez que la constituyen, limitan también la actividad del sujeto. Así pues, se produce un proceso de integración de los datos en los esquemas, convirtiéndose en los hechos, intervinclados. El resultado son las "estructuras", de carácter relacional, llenas de contenido, reales y con sentido -que son otra forma de decir "teoría científica"- . Pero este proceso no tiene un punto final; la realidad no es algo fijo y para siempre, sino una función del tiempo. Las estructuras que se generan son las que definen la realidad, pero limitaciones ("rebeldeía") hacen que a veces sea necesario sustituirlas. Al cambiar de teoría, al llegar a una nueva estructura, surge también otra realidad, porque la realidad no es más que esa estructura.

Esta primera parte termina con la proposición 11, que denomina "Transición", y en la que se pretende justificar el paso hacia adelante, hacia la Estética y la Ética. Rompiendo con el tono anterior, y en lugar de plantear un marco general para las relaciones entre el "sujeto teórico" y el "sujeto práctico", que es lo que pretende, el autor afirma la insuficiencia del primero en base a sus creencias fundamentales acerca del ser humano:

*“Lo radical en el ser humano no es que sea un ser real, o un ser existente, o un ser vivo, sino un ser que decide. No se trata -ni mucho menos- de la voluntad o el poder, del tener, del dominio o del auto-dominio. Decisión se entiende aquí como el firme propósito, y al mismo tiempo como la facultad, de acercarse a una meta oscuramente sentida, pero presente y activa en las instancias no teóricas y en el propio humano, cortando, “recortando”, en el paisaje que le rodea, un suelo para su camino, un traje a su medida, un mundo, alguna clase de realidad: la realidad.” (p.48).*

En la Estética, para Cobaleda, parece manifestarse cual ha de ser esa “realidad deseada”, bella, y la Etica presenta el programa para su realización. En este planteamiento del esfuerzo humano por moldear la realidad según un fin, según la aspiración de hacer de ella algo adecuado, aparece en algún sentido una atribución al Arte del conocimiento de cómo ha de ser esa realidad, en especial el arte religioso, de una manera que recuerda al Espíritu Absoluto hegeliano. En cuanto a la Etica, lo central es la libertad frente a la capacidad relacional, a la realidad. Es en la búsqueda de esa realidad “mejor”, en ese no plegarse a lo establecido, que se encuentra el Bien, que se halla la Felicidad. El Mal, por su parte, es representado en el Tener.

Per aquesta secció de Ressenyes Bibliogràfiques s'admeten llibres de tema filosòfic, en el seu sentit més ample. Demanam que s'enviïn dos exemplars a l'adreça d'aquesta revista.

\*\*\*\*\*

El proper número tindrà com a tema SPINOZA. Es poden enviar col.laboracions sobre el tema a l'adreça de la revista.











**Dep. Filosofia-Universitat de les Illes Balears**